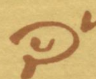



N° 31 – AUTOMNE 1996

# LA MORT DES GRANDS



Revue publiée avec le concours
du Centre National du Livre et du C.N.R.S.



# MÉDIÉVALES
## Langue Textes Histoire

Revue semestrielle
publiée par les Presses Universitaires de Vincennes-Paris VIII
avec le concours du Centre National du Livre
et du Centre de la Recherche Scientifique

fondée par François-J. Beaussart, Bernard Cerquiglini, Orlando de Rudder, François Jacquesson, Claude Jean, Odile Redon


*Couverture :* dessin de Michel Pastoureau

MÉDIÉVALES 31 AUTOMNE 1996

# LA MORT DES GRANDS

## HOMMAGE À JEAN DEVISSE

## CONSIGNES AUX AUTEURS

*A – Articles*

Les textes seront remis (en double exemplaire) dactylographiés ou imprimés en double interligne, en feuillets de 1 800 signes (30 lignes à 60 signes) sur format 21 × 29,7 cm. Le texte et les notes seront présentés séparément, les notes numérotées en continu à la suite de l'article. Les articles (notes comprises) ne dépasseront pas 45 000 signes (y compris les blancs), sauf consignes spécifiques du responsable du numéro. Les disquettes seront fournies dans un second temps.

### Normes de présentation

Les mots et les citations en latin seront présentés en italiques ou soulignés. Les citations (hors le latin) figureront entre guillemets. Les illustrations seront présentées à part, en cliché positif noir et blanc, numérotées et avec une légende dactylographiée. Le nombre des illustrations par article ne dépassera pas 5. Les dessins au trait sont les bienvenus.

### Notes

Dans les notes et les références bibliographiques, on respectera les normes suivantes : initiale du prénom de l'auteur en capitale, suivi du nom de l'auteur en petites capitales (sauf l'initiale en capitale) ; titre d'ouvrage en italiques ; tome ou volume ; lieu et date d'édition ; pages.

Pour les articles de revue : titre de l'article entre guillemets, directement suivi, après une virgule (sans « dans » ni *in*), du titre de la revue en italiques ou souligné ; tome ou volume ; année ; pages.

Pour les articles inclus dans des ouvrages collectifs (actes de colloques, mélanges...), même présentation mais le titre de l'article est suivi du mot « dans », puis du nom de l'éditeur scientifique (en petites capitales) suivi de « éd. » ou « dir. », et du titre de l'ouvrage (en italiques).

Pour les éditions des textes médiévaux, le prénom et le nom de l'auteur seront en petites capitales (sauf initiales, en capitales) ; le titre du texte (en italiques) sera suivi du prénom et du nom de l'éditeur scientifique (en petites capitales) suivi de « éd. » ou « dir. ».

*B – Notes de lecture*

On indiquera dans l'ordre : l'auteur, le titre en italiques (y compris l'intégralité des sous-titres), le lieu d'édition, la maison d'édition, la date de publication, le nombre de pages, le nombre de planches et la nature des index.

## SOMMAIRE

## Nº 31 AUTOMNE 1996

# LA MORT DES GRANDS
## (Ve-XIIe siècles)



### ESSAIS ET RECHERCHES

*Médiévales* 31, automne 1996, pp. 5-6

Odile REDON

# À JEAN DEVISSE

Jean Devisse, né le 14 novembre 1923, est décédé le mercredi 17 juillet 1996. Depuis plusieurs années la mort était sa compagne, affrontée, doublée, trompée par l'art du Scorpion, toujours familière. Il a dû enfin prendre le temps de mourir, renonçant aux pages qu'il n'avait pas encore écrites, laissant les thèses qu'il devait encore lire, quand les collègues et les élèves sont ailleurs, pendant les « vacances ». Ultime malice.

Ni l'homme ni son œuvre ne tiendraient en deux pages (ni en cent). Est-il nécessaire de rappeler l'exceptionnel parcours de Jean Devisse : le changement de cap avec la « découverte » de l'Afrique en 1958, après plusieurs années d'enseignement en France et de recherche appliquée à l'histoire du Haut Moyen Âge européen ? La fidélité aussi, car le choix africain n'a pas signifié abandon : la thèse sur Hincmar de Reims a mûri en Afrique et a été publiée en 1976 ; les élèves médiévistes n'ont pas perdu leur maître.

Fidélité ou mémoire : il partait sans abandonner. Il a quitté l'université de Vincennes – qui est devenue Paris VIII – mais il est resté près de nous. En histoire sa pensée a relié des lieux et des temps qui semblaient les uns aux autres étrangers mais qu'il soumettait au même impérieux questionnement. Ses amis ont donc pu sans extravagance lui dédier un ouvrage intitulé *Les assises du pouvoir. Temps médiévaux, territoires africains*, PUV, Saint-Denis, 1994.

Les questions étaient posées aux écrits, aux pierres, à la mémoire : sur quoi se fonde l'exercice du pouvoir ? Comment une culture s'invente-t-elle en un lieu, s'impose-t-elle ici ou ailleurs, survit-elle ou meurt-elle ? Où finit le Semblable, où commence l'Autre ? Réponses constamment remises à l'épreuve des enquêtes historiques et archéologiques : trouvées dans le sel, l'or et l'eau comme dans les rapports de solidarité familiale ou tribale ou dans les formes du politique et du religieux.

J'ai relu l'article intitulé : « Que faire du "Moyen Âge" ? », que Jean Devisse avait écrit en 1984 pour le n° 7 de *Médiévales : Moyen Âge, mode d'emploi*. Fort de la diversification de ses points de vue, il mettait en cause la pertinence de la « découpe Moyen Âge, Ve-XVe siècles », même pour l'Europe occidentale qui l'a fabriquée au XVIIIe siècle. Il démontrait que la conception du temps courant d'une origine ou création vers le progrès ou le Jugement est plus chrétienne et occidentale que strictement médiévale. Ramenant l'attention sur le point élémentaire et capital des subsistances, et

de là sur les rapports de force entre les producteurs et les possesseurs du sol et sur les phases de la capitalisation, il rappelait que les processus de transformation en ce domaine sont longs, décalés, impossibles à maîtriser à l'intérieur d'un « Moyen Âge ». Il montrait la permanence en Occident du modèle monarchique imposé par le christianisme depuis le VII[e] siècle. Il voyait au XIII[e] siècle la naissance du sentiment de supériorité des Occidentaux, justifié d'abord par le choix de Dieu, puis conforté par les réussites économiques, techniques, scientifiques, et étayé par l'idée de progrès. « Sans aucun doute, concluait-il, cette conscience de supériorité que rien ne justifie constitue-t-elle notre principal problème culturel et politique, face aux autres mondes, en cette fin du XX[e] siècle ». Constatant que « le Moyen Âge est le lieu d'enracinement chronologique de la plupart des traditions dont nous (les Occidentaux) vivons encore », il appelait à un « effort critique » relatif à ces héritages, indispensable selon lui pour libérer notre analyse du monde actuel. L'écho de cet appel trouve une certaine sonorité, relu dans les jours étonnants de la commémoration du baptême de Clovis.

Charge contre les idées reçues, balayage magistral des champs de l'histoire et des temps de l'humanité, conscience politique, dans une cité qui avait pour lui la dimension du monde, nord et sud. Ses amis reconnaissent dans cet article bref l'homme qu'ils ont connu. Comme d'autres grands « ancêtres » (il assumait ce « titre ») il a renouvelé la preuve que la plus exigeante érudition loin d'empêcher étaye l'engagement dans les combats humains.

Nous avons souhaité dédier à Jean Devisse ce numéro de *Médiévales*, qui au hasard des dates mais non des sujets a été pensé par ses élèves, Stéphane Lebecq et Régine Le Jan : « La mort des grands » pour la mort d'un grand – notre ami.

*Médiévales* 31, automne 1996, pp. 7-11

Stéphane LEBECQ

# LA MORT DES GRANDS DANS LE PREMIER MOYEN ÂGE*

La mort apprivoisée : c'est ainsi que Philippe Ariès a qualifié les relations que l'Occident christianisé a entretenues avec la mort au long de ce qu'il appelle le premier Moyen Âge, c'est-à-dire une période qui se serait étendue depuis les temps paléochrétiens jusqu'au XIIe siècle[1]. Assurément les sept études qu'on va lire s'inscrivent dans ce cadre temporel (elles conduisent leur lecteur du Ve au XIIe siècle) et spatial (leur champ couvre globalement un espace qui va de la France du Nord au vaste bassin du Rhône, avec des arrêts marqués dans les monastères de Saint-Denis et de Cluny, qui, chacun en son temps et à sa manière, jouèrent un rôle essentiel dans l'histoire des relations entre le monde des vivants et le monde des morts). Car pour les hommes de ce temps, comme dit Patrick Geary[2], « les morts ne cessaient pas de faire partie de la communauté humaine ; la mort marquait une transition, un changement de statut et non une fin en soi : les vivants continuaient de devoir aux morts certaines obligations, la plus importante d'entre elles étant la *memoria*, le souvenir. Et pas seulement le souvenir liturgique entretenu par les prières ou les messes qui leur étaient offertes, mais aussi la préservation du nom, de la famille et des hauts-faits des disparus ». Par où l'on entrevoit que l'art d'apprivoiser la mort a surtout été le fait des élites sociales, qu'elles fussent laïques ou ecclésiastiques.

Il n'était pas question pour les grands de ce monde, ou pour ceux qui en ont perpétué le souvenir, de nier les dures réalités de la maladie et de la mort : ce sont naturellement les sources du temps qui ont permis à Janet L. Nelson[3], dans le remarquable exercice de démographie historique qui ouvre son propos, de chiffrer la précarité de l'espérance de vie des mâles

* Deux remarques préliminaires s'imposent. D'une part, je dois remercier Régine LE JAN, avec laquelle le présent numéro a été conçu, et qui m'a aidé à rassembler les contributions qu'on lira ci-dessous. D'autre part, cette introduction était déjà sous presse quand j'ai appris la mort de Jean Devisse. Avant d'enseigner aux Universités de Paris VIII et Paris I, Jean avait fait un séjour de cinq années à Lille. Il y a été mon professeur avant de me faire l'honneur de son amitié. C'est lui non seulement qui a orienté ma vie de travail et de recherche vers l'histoire du très haut Moyen Âge occidental, mais aussi qui a ouvert mes yeux sur les réalités de mondes lointains qui me sont toujours chers. Je m'associe donc avec autant de reconnaissance que de tristesse à l'hommage que la revue *Médiévales* veut lui rendre à travers ce numéro.

1. Ph. ARIÈS, *Essais sur l'histoire de la mort en Occident du Moyen Âge à nos jours*, Paris, 1975, en. part. p. 17 ; et *L'homme devant la mort*, Paris, 1977, en part. p. 13.

2. P. J. GEARY, *Living with the Dead in the Middle Ages*, Ithaca-New York-Londres, 1994, en part. p. 2.

3. Par ailleurs auteur de *Charles the Bald*, Londres, 1992 ; traduction francaise, *Charles le*

de la famille carolingienne. Comme le montrent l'historienne britannique d'après les annalistes du IXe siècle, ou encore Patrick Henriet[4] d'après une lettre écrite par les moines du prieuré clunisien de Souvigny, le roi Charles le Chauve comme l'abbé Odilon de Cluny sont morts, l'un en 877, l'autre en 1049, dans d'atroces souffrances. Souffrances du corps bien sûr, mais aussi de l'âme, même chez ce perfectionniste de la mort monastique que fut Odilon. Notons cependant que son hagiographe, le moine Jotsald, tendit à occulter les souffrances sur lesquelles les moines de Souvigny, témoins directs du trépas du saint abbé, s'étaient attardés dans leur lettre : il fallait offrir aux lecteurs de la *Vita Odonis* un modèle de mort chrétienne dans lequel l'homme de Dieu triomphait glorieusement du démon. Odilon faisait assurément partie de ceux que Peter Brown aurait appelés « des défunts très spéciaux »[5], c'est-à-dire de ces saints hommes qui, d'emblée, c'est-à-dire dès leur passage dans l'autre monde, méritaient de devenir des intercesseurs à la différence du plus grand nombre qui avait besoin de leur intercession pour mériter le salut.

Les pratiques chrétiennes de la mort étaient en effet très liées au culte des saints : dès les temps paléochrétiens s'était exprimé le souci, d'abord parmi les élites, enfin dans le commun des mortels, d'être enterré *ad sanctos* ou, à partir du moment où il y eut osmose entre sépulture vénérée et lieu de culte, *apud ecclesiam*. Cette pratique ne dut rien aux élites spirituelles du premier christianisme, car, comme le rappelle Michel Lauwers[6], saint Augustin considérait qu'il convenait de « déspatialiser » le culte des morts : nul besoin de lieu de sépulture ni de tombe particulière, puisque, suivant son *De cura pro mortuis gerenda*, c'est l'Église toute entière qui devait prendre en charge les membres décédés de la communauté chrétienne.

Les élites sociales des temps paléochrétiens n'eurent cure de cet avertissement : dignes héritières des aristocraties impériales, elles gardèrent dans la mort comme dans la vie le souci du paraître. Reprenant la réflexion menée par les participants d'un colloque tenu à Créteil en 1984 sur *L'inhumation privilégiée du IVe au VIIIe siècle en Occident*[7], Ian Wood[8] attire l'attention sur la très riche documentation, tant écrite qu'archéologique, concernant les sépultures des élites sénatoriales et ecclésiastiques, toutes encore d'origine gallo-romaine, de la vallée du Rhône aux Ve-VIe siècles : contrairement à la prescription augustinienne, les sarcophages étaient faits pour être vus et les

*Chauve*, Paris, 1994, J.L. NELSON annonce un article sur « Carolingian Royal Funerals », à paraître dans *Power and Society in the early Middle Ages*, F. THEUWS éd., Leiden.

4. Auteur de plusieurs articles sur la mort monastique, en particulier « Saint Odilon devant la mort. Sur quelques données implicites du sentiment religieux au XIe siècle », *Le Moyen Âge*, 96, 1990, p. 227-244 ; « Les paroles de la mort dans l'hagiographie monastique des XIe et XIIe siècles », dans *Moines et moniales face à la mort, Actes du colloque de Lille, Histoire médiévale et archéologie*, 6, 1993, p. 91-109 ; et « *Silentium usque ad mortem servaret*. La scène de la mort chez les ermites italiens du XIe siècle », dans *Mélanges de l'École française de Rome, Moyen Âge-Temps modernes*, 1993.

5. Ainsi dans *Le culte des saints. Son essor et sa fonction dans la chrétienté latine*, trad. par Aline ROUSSELLE, Paris, 1984, p. 95 ; et dans *La société et le sacré dans l'Antiquité tardive*, trad. par Aline ROUSSELLE, Paris, 1985, p. 173.

6. Auteur d'une thèse, à paraître très prochainement, sur *La mémoire des ancêtres, le souci des morts. Fonction et usages du culte des morts dans l'Occident médieval (diocèse de Liège, XIe-XIIIe siècles)*.

7. Édité sous ce titre par Y. DUVAL et J.-Ch. PICARD, Paris, 1986.

8. Avant de publier son ouvrage très novateur sur *The Merovingian Kingdoms (450-751)*, Londres, New York, 1994, Ian Wood avait consacré une thèse et de très nombreux articles à l'histoire politique, sociale et culturelle de la Gaule du Sud-Est au pouvoir des Burgondes.

épitaphes faites pour permettre l'identification de leur occupant ; et, contrairement aux canons réitérés des conciles et autres synodes, les morts, même ecclésiastiques, étaient inhumés vêtus de leurs plus beaux atours, parfois de soieries d'Orient, et souvent embaumés. D'emblée cependant apparut une nouveauté : les sarcophages chrétiens que nous donnent à connaître les textes et les découvertes archéologiques (celles en particulier de Saint-Pierre-aux-Liens de Genève et de Saint-Victor de Marseille) étaient placés dans des églises aux reliques vénérées. Dès la fin du V^e^ et au VI^e^ siècle, la proximité et la puissance médiatrice du corps saint ou du morceau de corps saint étaient recherchées.

On ne s'étonnera pas que le modèle de la sépulture chrétienne ait été transmis aux Barbares par leurs rois convertis. Un modèle que chacune de leur génération a peu à peu complété. Patrick Périn, qui a évoqué ailleurs[9] la façon dont Clovis, imitant le modèle impérial de Byzance, avait voulu faire de la basilique des Saints-Apôtres élevée par ses soins et ses dons au-dessus de la tombe de sainte Geneviève à Paris un véritable mausolée dynastique, montre ici comment l'exemple du fondateur a été repris par ses fils, spécialement Childebert. C'est sur de vraies ou fausses reliques de saint Vincent de Saragosse que celui-ci éleva l'église Sainte-Croix-et-Saint-Vincent de Paris, plus tard connue sous le vocable de Saint-Germain-des-Prés, pour en faire son véritable caveau de famille : plusieurs rois de Neustrie allaient, après lui, y être en effet enterrés. Quoique l'archéologie du sous-sol de l'église parisienne soit extrêmement complexe, et qu'aucune identification sûre de tombe mérovingienne ne soit autorisée, on peut penser, par comparaison, que les rois du VI^e^ et du début du VII^e^ siècle y ont été inhumés « habillés ».

Les traditions relatives à la mort de Pépin le Bref et de Charles le Chauve, respectivement critiquées dans ce volume par Alain Dierkens[10] et par Janet Nelson, montrent, avec de nombreuses nuances liées aux circonstances du décès de l'un et de l'autre, comment les rituels de la mort royale ont été enrichis à l'époque carolingienne, sans doute du fait de la revalorisation par le sacre de l'image de la royauté. L'un et l'autre ont explicitement voulu être enterrés à Saint-Denis et ont multiplié les dispositions en ce sens sous forme de gratifications et de privilèges accordés au monastère. Pépin assurément, et peut-être Charles, ont même voulu mourir à Saint-Denis : si le vœu du second ne put être exaucé, celui du premier le fut, qui put donc rendre le dernier soupir dans le bénéfique environnement monastique, anticipant la pratique, plus tard fréquente comme dans le cas de Cluny étudié ici par Dominique Iogna-Prat[11], qui voulait que les laïcs se fissent moines à l'article de la mort. Des traditions tardives, mais dignes de foi, précisent même que

9. P. PÉRIN, « La tombe de Clovis », dans *Media in Francia. Recueil de mélanges offerts à Karl-Ferdinand Werner à l'occasion de son 65^e^ anniversaire par ses amis et collègues français*, Maulévrier, 1989, p. 363-378. P. Périn est par ailleurs l'auteur de *La datation des tombes mérovingiennes. Historique, Méthodes, Applications*, Genève, 1980 ; et, en collaboration avec L.-Ch. FEFFER, de *Les Francs*, 2 vol., Paris, 1987.

10. Auteur de *Abbayes et Chapitres entre Sambre et Meuse (VII^e^-XI^e^ siècles)*, Sigmaringen, 1985, A. Dierkens a dejà abordé la question des sépultures royales carolingiennes dans « Autour de la tombe de Charlemagne. Considérations sur les sépultures et les funérailles des souverains carolingiens et des membres de leur famille », dans *le souverain à Byzance et en Occident du VIII^e^ au X^e^ siècle.* Actes du colloque de Bruxelles (1990), A. DIERKENS et J.-M. SANSTERRE éd., *Byzantion*, t. 61, 1991, p. 156-180.

11. Depuis sa thèse *Recherches sur les sources hagiographiques relatives à saint Maieul de Cluny (954-994)*, Paris, 1988, D. Iogna-Prat laboure en tous sens le terreau constitué par le matériel

Pépin voulut être inhumé à l'entrée de l'église et face contre terre, avec pour seul mobilier une croix sur laquelle sa bouche serait placée. Magnifique et très ostentatoire humilité ! Tout pèlerin rentrant dans l'église verrait le tombeau du roi et serait invité à prier pour son âme. Semblable modèle d'inhumation *ante limina ecclesiae*, emprunté à quelques saints personnages et à quelques évêques de Rome, serait transmis par Pépin à d'autres princes de la maison carolingienne. Par où l'on entrevoit que les princes servirent souvent de diffuseurs parmi les grands des modèles créés par les élites cléricales.

Dans le cas ici présenté de Charles le Chauve, la plus grande nouveauté – qui en fait remonte plus haut dans le IXe siècle, peut-être au testament de Charlemagne – vint sans doute de la multiplication en même temps que de la singularité des dispositions prises, parfois très tôt, pour assurer son salut et celui de ses parents : pas tant la donation à Saint-Denis de la *villa* de Senlis, qui s'inscrit dans une tradition déjà ancienne de donations *pro remedio animae*, que l'affectation explicite de ses revenus à l'éclairage de l'Église, à des banquets commémoratifs et à l'assistance aux pauvres, sans compter de nombreuses fondations de prières et de messes. Ce modèle-là, qui voudrait qu'un don substantiel soit fait à l'église auprès de laquelle on élit sépulture et que le produit de ce don soit affecté au luminaire ou redistribué aux pauvres, allait s'imposer durablement dans l'aristocratie. Ainsi, comme le montre Michel Lauwers, un véritable pacte lia les familles seigneuriales des XIe-XIIe siècles aux institutions ecclésiastiques, éventuellement fondées par elles, auprès desquelles elles avaient élu sépulture : échange de services multiples et solidarité spirituelle et sociale d'une part entre les vivants et les morts, d'autre part entre les laïcs et les clercs, dans des lieux saints devenus véritables caveaux de famille dans la mesure où, toujours contre les prescriptions de saint Augustin mais à l'instar des patriarches de l'Ancien Testament, il convenait d'être inhumé *in sepulcro patrum suorum*.

Les monastères réformateurs des Xe-XIe siècles ont joué un rôle déterminant dans la pratique de commémoraison des morts – établissement de listes nécrologiques, d'abord limitées aux moines et peu à peu ouvertes aux laïcs, récitations de prières spéciales pour les morts ainsi répertoriés, accueil de sépultures. En ce domaine, Cluny s'illustra plus que les autres. Comme nous le rappellent Dominique Iogna-Prat et Patrick Henriet, c'est l'abbaye bourguignonne qui institua la fête de tous les défunts le 2 novembre ; c'est elle qui, par l'intermédiaire de ses propres coutumiers et de sa production hagiographique, imposa « un modèle clunisien » de mort monastique, de préférence sur le cilice et les cendres et au milieu de la communauté réunie ; et c'est elle qui, sans doute, provoqua, auprès de familles aristocratiques autant soucieuses de la reconnaissance de leur identité sociale que de la commémoration de leurs défunts, le plus de donations *ad sepulturam* et d'élections de sépulture, et le plus de fondations de prières et de messes anniversaires.

Tout paraît indiquer que dans les milieux aristocratiques des XIe-XIIe siècles comme peut-être déjà dans le milieu de la famille carolingienne au IXe siècle, une approche comptable du salut dans l'au-delà a commencé de

diplomatique et historiographique de la grande abbaye bourguignonne. Il a en particulier écrit « Les morts dans la comptabilité céleste des Clunisiens de l'an mil », dans *Religion et culture autour de l'an mil. Royaume capétien et Lotharingie*. D. IOGNA-PRAT et J.-Ch. PICARD dir., Paris 1990, p. 55-69.

s'exprimer. Les grands avaient beau chercher le réconfort d'une sépulture familiale dans un lieu et un milieu où s'élevait la prière perpétuelle, ils avaient beau compter sur la solidarité de leurs parents et des hommes de prière, ils tendirent à multiplier les assurances sur l'au-delà. Déja à la fin du XI[e] et au début du XII[e] siècle des voix s'en émurent, qui s'élevèrent tantôt au sein de la tradition monastique (ainsi les premiers cisterciens et chartreux), pour dénoncer les droits d'inhumation et la pastorale funéraire, tantôt en dehors d'elle et beaucoup plus violemment (ainsi dans le mouvement déviant de Pierre de Bruis) pour dénoncer la vanité des offrandes, prières, aumônes et autres messes pour les morts, ceux-ci ne devant compter pour leur salut que sur les mérites des vivants qu'ils avaient été. Pierre le Vénérable eut beau réagir, et les Cisterciens de la deuxième ou de la troisième génération revenir en arrière, il est clair que, pour une partie des élites spirituelles du début du XII[e] siècle, la mort, déjà, avait cessé d'être apprivoisée.

*Médiévales* 31, automne 1996, pp. 13-27

Ian WOOD

# SÉPULTURES ECCLÉSIASTIQUES ET SÉNATORIALES DANS LA VALLÉE DU RHÔNE (400-600)

Apollinaris, grand-père de Sidoine Apollinaire, fut enterré sur le bord de la route qui menait de Lyon à Clermont. La famille laissa la tombe se délabrer à un point tel que des fossoyeurs commencèrent un jour à la défoncer. Sidoine intervint à temps, faisant fouetter les responsables, et, de façon plus constructive, entreprenant d'écrire une épitaphe pour son grand-père[1]. D'une manière plus dramatique, Ennode, Provençal de naissance même s'il devint par la suite évêque de Pavie, se hâta d'écrire une épitaphe pour sa parente Cynégia lorsque son fantôme lui eut apparu[2]. Bien que ces deux anecdotes laissent entendre que les familles n'étaient pas toujours enclines à commander des épitaphes pour leurs parents décédés, c'étaient les proches qui commandaient les épitaphes, ou alors les nouveaux évêques et abbés pour leurs prédécesseurs sur les sièges épiscopaux ou abbatiaux : de fait, les épitaphes d'évêques constituent une source substantielle de l'histoire de l'Église des V$^{e}$-VI$^{e}$ siècles[3]. Je voudrais dans cet article considérer brièvement les épitaphes et les sarcophages des milieux ecclésiastiques et sénatoriaux, essentiellement mais pas exclusivement dans la vallée du Rhône aux V$^{e}$-VI$^{e}$ siècles ; puis poser la question de savoir ce qui était placé à côté du corps – si du moins c'était le cas – dans les tombes des élites laïques et ecclésiastiques, en recourant notamment à un rapport de fouilles méconnu qui fut publié à Genève en 1893[4] ; enfin, tirer quelques conclusions générales sur le caractère de l'inhumation des élites chrétiennes dans la Gaule du sud et du centre à l'époque post-romaine. S'il peut paraître fallacieux d'étudier conjointement les échelons supérieurs de l'Église et de l'aristocratie sénatoriale, les correspondances de Sidoine Apollinaire, d'Avitus de Vienne, de Ruricius de Limoges et d'Ennode de Pavie suffisent à montrer à quel point les deux groupes se confondaient à la fin du V$^{e}$ et au début du VI$^{e}$ siècle, confusion que le témoignage des inscriptions murales et funéraires semble

1. SIDOINE APOLLINAIRE, *Ep.* III 12, A. LOYEN éd., Paris, 1960-1970. Sur Sidoine et son grand-père voir, plus récemment, J. HARRIES, *Sidonius Apollinaris and the Fall of Rome*, Oxford, 1994, p. 26-29.

2. ENNODE, CCCLXI et CCCLXII, F. VOGEL éd., *MGH, Auctores Antiquissimi*, t. VII, Berlin, 1885.

3. Voir M. HEINZELMANN, *Bischofsherrschaft in Gallien*, Munich, 1976.

4. L'importance de ce texte a été relevée par C. BONNET, *Les premiers édifices chrétiens de la Madeleine à Genève*, Genève, 1977, p. 106.

devoir confirmer[5]. En outre les écrits de Grégoire de Tours et de Venance Fortunat montrent à quel point les élites séculières et ecclésiastiques ont continué de former un groupe homogène jusqu'à la fin du VIe siècle.

## Sarcophages et épitaphes

Les sarcophages de Gaule ont été attentivement étudiés depuis des années[6]. Beaucoup sont dépourvus de décor et ne nous renseignent guère sur les individus qui y ont été inhumés. D'autres sont joliment décorés et portent éventuellement des inscriptions : dans ce cas ils constituent sans le moindre doute des sépultures appartenant au monde des élites[7]. Dans quelques cimetières, comme dans celui – exceptionnel – de Civaux en Poitou, des sarcophages relativement simples pouvaient reposer sur plusieurs niveaux de profondeur. Il pouvait même se faire qu'un sarcophage abondamment décoré fût enterré[8]. Mais dans la plupart des cas, il est probable que les sarcophages de haut statut social étaient faits pour être vus. Grégoire de Tours visitait délibérément les cimetières urbains et les grandes basiliques des saints pour regarder les tombes. Il pouvait identifier la pierre de Paros dans laquelle les plus beaux sarcophages étaient taillés et il était capable d'interpréter, au moins en partie, leur iconographie et leurs inscriptions. Dans la crypte de saint Helius de Lyon, il admira la tombe du saint[9]. Dans l'église de Saint-Vénérandus de Clermont, il fut frappé par une tombe en marbre de Paros qu'il identifia comme chrétienne du fait des scènes de miracles du Christ et des apôtres qui y avaient été sculptées[10] ; dans celle de Saint-Cassius de la même cité, il nota une tombe fabriquée dans la même pierre[11]. Il releva aussi que le sarcophage de saint Lusor de Déols était en marbre de Paros et joliment sculpté[12]. A Dijon, il vit dans la tombe du sénateur Hélarius, en marbre de Paros sculpté, une indication, « suivant les critères de ce monde », du statut social du saint[13]. Bien que les sarcophages en question aient disparu, il est aisé de comparer les commentaires de Grégoire avec les exemples qui sont parvenus jusqu'à nous.

Les occupants de nombre de sarcophages ont pu être identifiés grâce aux inscriptions gravées sur leur couvercle ou sur leurs flancs. Parfois les inscriptions peuvent désigner les seconds occupants des tombes[14]. Quand

5. Sur l'identité entre aristocratie ecclésiastique et aristocratie séculière dans la Gaule du Ve siècle, voir E. JAMES, « The historical and archaeological context of the south-west Gallic sarcophagi », *Antiquité Tardive*, 1, 1993, p. 26. Voir plus généralement R. MATHISEN, *Ecclesiastical Factionalism and Religious Controversy in fifth-century Gaul*, Washington D.C., 1989.

6. Voir, tout récemment, *Antiquité Tardive*, 1, 1993 : *Les sarcophages d'Aquitaine*.

7. N. DUVAL, « La notion de sarcophage et son rôle dans l'Antiquité tardive », *Antiquité Tardive*, 1, 1993, p. 34 ; J.-P. CAILLET, « Les sarcophages chrétiens en Provence (IIIe-Ve siècle) », *Ibid.*, p. 127.

8. J.-P. CAILLET, « Les sarcophages chrétiens en Provence », *loc. cit.*, p. 130.

9. GRÉGOIRE DE TOURS, *Liber in Gloria Confessorum*, 61, B. KRUSCH éd., *MGH, Scriptores Rerum Merovingicarum*, t. I (2), Hanovre, 1885.

10. *Ibid.*, 34.

11. GRÉGOIRE DE TOURS, *Decem Libri Historiarum*, IV, 12. B. KRUSCH et W. LEVISON éd., *MGH, Scriptores Rerum Merovingicarum*, t. I (1), Hanovre, 1951.

12. GRÉGOIRE DE TOURS, *Liber in Gloria Confessorum*, 90.

13. *Ibid.*, 41.

14. C. METZGER, « Les sarcophages du sud-ouest de la Gaule en dehors de leur région de production », *Antiquité Tardive*, 1, 1993, p. 82 ; X. BARRAL I ALTET, « Le destin médiéval des sarco-

un sarcophage a été enterré, son inscription peut être devenue illisible[15]. En d'autres circonstances – on peut supposer que cela fut beaucoup plus fréquent, en particulier dans le cas des sarcophages des candidats à la sainteté –, l'inscription, comme le sarcophage lui-même, était clairement visible. Grégoire de Tours relève les inscriptions qui étaient encore lisibles à son époque : ainsi celle de la tombe de Galla à Clermont[16], ou de Criscentia à Paris[17]. Pour les plus saints des hommes et des femmes, les inscriptions n'étaient pas nécessairement placées sur les tombes elles-mêmes : au sanctuaire de saint Férréol à Vienne, l'inscription était peinte sur un panneau où Grégoire de Tours put la lire[18]. Il arrive que des inscriptions aient été ajoutées plus tard : dans la crypte de saint Hélius à Lyon, une longue inscription rappelle une tentative de pillage de la tombe[19].

Nombre d'épitaphes ont survécu, beaucoup d'entre elles ayant été transcrites et conservées dans des œuvres littéraires plutôt que sur les sarcophages mêmes. L'épitaphe d'Apollinaris comme celle de l'abbé Abraham[20] ont été conservées dans les lettres de Sidoine, celle de Cynégia dans les travaux d'Ennode, et on en trouve un nombre considérable – un livre entier – dans la poésie de Venance Fortunat. Particulièrement intéressante pour l'histoire des évêques de Vienne et de Lyon est une collection d'épitaphes conservée dans le *Titulorum Gallicanorum Liber*[21]. Bien que peu d'entre elles livrent le nom de leur auteur, celle de l'évêque Hésychius II de Vienne a été composée par sa sœur Marcella au milieu du VIe siècle[22]. Un fragment d'inscription, remontant à l'année 579 et correspondant au texte d'une des épitaphes de la collection, a été retrouvé dans l'église Saint-Pierre de Vienne[23]. À Clermont-Ferrand, des fragments de l'épitaphe de Sidoine Apollinaire de la fin du Ve siècle ont été récemment découverts : jusqu'alors le texte n'en était connu que par une note placée dans la marge d'un manuscrit clunisien des Xe-XIe siècles[24].

Les inscriptions rassemblées dans le *Titulorum Gallicanorum Liber* sont des morceaux versifiés d'une certaine longueur, jamais de simples identifications d'une seule ligne. Nombre d'inscriptions longues sont parvenues jusqu'à nous, en particulier dans la collection de Saint-André-le-Bas de Vienne[25]. Plus impressionnante encore est l'inscription du sarcophage de saint Léonianus dans l'église Saint-Pierre de la même cité ; malheureusement, bien que le sarcophage lui-même date des VIe-VIIe siècles, l'épitaphe

phages d'Aquitaine », *Ibid.*, p. 161-162 ; J.-P. CAILLET, « Les sarcophages chrétiens en Provence », *Ibid.*, p. 127-128. Sur la réutilisation d'un couvercle de cercueil, voir GRÉGOIRE DE TOURS, *Liber in Gloria Confessorum*, 17.

15. J.-P. CAILLET, « Les sarcophages chrétiens en Provence », *loc. cit.*, p. 130.

16. GRÉGOIRE DE TOURS, *Liber in Gloria Confessorum*, 35.

17. *Ibid.*, 103.

18. GRÉGOIRE DE TOURS, *Liber de Virtutibus sancti Juliani*, 2. B. KRUSCH éd., *MGH, Scriptores Rerum Merovingicarum*, t. I (2), Hanovre, 1885.

19. GRÉGOIRE DE TOURS, *Liber in Gloria Confessorum*, 61.

20. SIDOINE APOLLINAIRE, *Ep.* VII 17, 2.

21. R. PEIPER éd., *MGH, Auctores Antiquissimi*, t. VI (2), Berlin, 1883, p. 183-196. Voir M. HEINZELMANN, *Bischofsherrschaft in Gallien.*

22. *Titulorum Gallicanorum Liber*, IIIIX.

23. *Ibid*, XII. R. PEIPER, *MGH, Auctores Antiquissimi*, t. VI (2), p. 190, n° 22.

24. F. PREVOT, « Deux fragments de l'épitaphe de Sidoine Apollinaire découverts à Clermont-Ferrand », *Antiquité Tardive*, I, 1993, p. 223-229.

25. E. CHATEL, *Recueil général des monuments sculptés en France pendant le haut Moyen Âge (IVe-Xe siècles)*, t. 2, *Isère, Savoie, Haute-Savoie*, Paris, 1981, p. 51-100.

semble avoir été ajoutée au x^e ou au xi^e siècle[26]. Le sarcophage lui-même présente d'intéressantes affinités avec celui de Francoveus d'Autun et celui d'Andoche de Saulieu[27] : si c'est à juste titre qu'Andoche est associé à ce sarcophage de Saulieu, c'est un témoignage important sur un culte qui vit son importance croître aux v^e-vi^e siècles[28]. Un autre sarcophage remarquable de l'église Saint-Pierre de Vienne est celui de Mamertus, évêque du v^e siècle d'origine sénatoriale et instigateur des grandes processions des Rogations. Une fois de plus cependant, tandis que le sarcophage peut bien être du v^e siècle, l'inscription semble dater du x^e[29]. Bien que, par leur style et leur décor, les deux sarcophages de Saint-Pierre diffèrent radicalement des beaux sarcophages romains tardifs de Provence[30], celui de Léonianus reste impressionnant par ses dimensions et par la délicatesse de sa décoration incisée[31].

Voulant dépasser l'analyse des sarcophages et de leurs inscriptions pour mieux comprendre les pratiques funéraires des élites dans la Gaule des v^e-vi^e siècles, l'historien se trouve confronté à des problèmes d'un autre ordre. Peu de sarcophages sont dans leur position initiale[32] ; c'est pourquoi leur contexte archéologique est particulièrement pauvre[33]. Beaucoup ont été réutilisés, peut-être plus d'une fois[34]. Il n'est donc pas étonnant que peu d'objets significatifs aient été retrouvés dans les tombes gallo-romaines des v^e-vi^e siècles[35] : par conséquent on a souvent considéré que ces sarcophages ne contenaient aucun dépôt funéraire de valeur[36].

Comme le matériel archéologique est pauvre, il est nécessaire, si l'on veut entrevoir ce qui était placé dans les sarcophages, de se tourner vers les sources écrites – en premier lieu les textes de lois, comme le *Liber Constitutionum* des Burgondes qui était en vigueur dans la plus grande partie de la vallée du Rhône au cours du vi^e siècle[37]. Un homme pouvait divorcer d'une femme si elle s'était rendue coupable d'un viol de sépulture[38]. La même stipulation apparaît dans la *Lex Romana Burgundionum*, où il est fait

26. E. CHATEL, *Ibid.*, t. 2, p. 47-49.
27. E. CHATEL, *Ibid.*, t. 2, p. 49.
28. Voir I. N .WOOD, « Constructing cults in early medieval France : saints and churches in Burgundy and the Auvergne : 400-1000 », sous presse.
29. E. CHATEL, *op. cit.*, t. 2, p. 46-47.
30. Pour la chronologie, voir J.-P. CAILLET, « Les sarcophages chrétiens en Provence », *loc. cit.*, p. 134-135 ; pour la chronologie de la série aquitaine, voir B. CHRISTERN-BRIESENICK, « Der Bestand an südwestgallischen Sarkophagen seit 1962 », *Antiquité Tardive*, 1, 1993, p. 56-57 ; D. CAZES, « Les sarcophages sculptés de Toulouse », *Ibid.*, p. 71 ; J. CABANOT, « Sarcophages et chapiteaux de marbre en Gaule », *Ibid.*, p. 116.
31. E. CHATEL, *Recueil général, op. cit.*, t. 2, pl. XXVII.
32. N. DUVAL, « La notion de sarcophage... », *loc. cit.*, p. 30. Voir, pour les découvertes exceptionnelles de Trinquetaille et pour un sarcophage de Saint-Victor de Marseille, CAILLET, « Les sarcophages chrétiens en Provence », *loc. cit.*, p. 130.
33. N. DUVAL, « La notion de sarcophage... », *loc. cit.*, p. 31.
34. C. METZGER, « Les sarcophages du sud-ouest de la Gaule », *loc. cit.*, p. 82 ; X. BARRAL I ALTET, « Le destin médiéval des sarcophages », *loc. cit.*, p. 161-162 ; J.-P. CAILLET, « Les sarcophages chrétiens en Provence », *loc. cit.*, p. 127-128.
35. E. JAMES, « The historical and archaeological context... », *loc. cit.*, p. 26.
36. J.-P. CAILLET, « Les sarcophages chrétiens en Provence », *loc. cit.* p. 130, bien que soit notée la présence d'une petite croix dans un sarcophage de Saint-Victor de Marseille.
37. I. N. WOOD, « Ethnicity and the Ethnogenesis of the Burgundians », dans H. WOLFRAM et W. POHL éd., *Typen der Ethnogenese unter besonderer Berücksichtigung der Bayern*, t. I, Vienne, 1990, p. 61-63.
38. *Liber Constitutionum*, XXXIV 3, L. R. DE SALIN éd., *Leges Burgundionum, MGH, Leges*, t. II (1), Hanovre, 1892. Pour le point de vue de la législation franque sur le viol des sépultures, voir *Pactus Legis Salicae*, XIV 9-10 et LV 4, K. A. ECKHARDT éd., *MGH, Leges*, t. IV (1), Hanovre, 1962.

référence à la législation du Code Théodosien[39]. Cette loi ayant été édictée par Constantin, elle était applicable à la population gallo-romaine de la vallée du Rhône aussi bien avant qu'après la mise en place du royaume burgonde. Comme la violation de sépulture est associée à l'adultère et à la sorcellerie parmi les causes de divorces, il est vraisemblable que ce qui était visé dans le *Liber Constitutionum* était avant tout le vol destiné aux pratiques nécromanciennes. Mais il y a dans le Code Théodosien une autre loi qui place la profanation des sépultures dans un contexte plus large : ceux qui s'en rendaient coupables commettaient un crime si terrible qu'au même titre que les sorciers, les magiciens, les adultères, les violeurs et les assassins, ils ne pouvaient espérer aucun pardon à Pâques[40]. Il arrivait cependant que la profanation des sépultures s'inscrivît dans un contexte plus prosaïque que la pratique de la nécromancie. Il existait une législation plus générale contre la destruction des tombes ou contre la vente de monuments funéraires dans le but d'en récupérer la chaux[41]. C'est sans aucun doute à ces articles de loi que pensait Sidoine Apollinaire quand il fit fouetter les profanateurs de la tombe de son grand-père[42].

Les profanateurs inopinés de la tombe d'Apollinaris d'une part et les nécromanciens d'autre part représentent les deux cas les plus extrêmes de violation de sépultures. Entre les deux, il y avait les simples voleurs. Ils apparaissent dans le Code Théodosien quand celui-ci légifère contre ceux qui prenaient des objets dans les tombes et les emmenaient chez eux[43]. Le pillage des tombes apparaît en pleine lumière dans l'œuvre de Grégoire de Tours ; l'histoire la plus explicite, qui vient du nord de la Gaule, concerne la famille du Franc Gontran Boson : une parente de sa femme avait été enterrée dans une église de Metz, avec quantité d'or et de joyaux. Quelques jours plus tard, des serviteurs de Gontran vinrent dépouiller le corps, mais furent interrompus. Ils s'échappèrent avec les trésors, mais, effrayés à l'idée de ce qui pourrait leur arriver, ils revinrent placer leur butin sur l'autel de l'église, prétendant que c'était Gontran Boson qui les avait envoyés accomplir ce forfait[44]. La tombe dite d'Arnegonde à Saint-Denis peut donner une idée de la richesse de celle de la parente de Gontran Boson.

Dans l'œuvre de Grégoire, l'évocation du pillage des sépultures ne se limite pas aux tombes franques du nord de la Gaule. Il y est aussi question d'un miracle qui s'est produit le jour où un voleur essaya de piller la tombe de saint Hélius : le saint mort agrippa le criminel et ne le lâcha pas avant le lendemain matin[45]. On y lit aussi une affaire de vol d'anneaux et de colliers d'or dans une tombe de jeune fille dans l'église de Saint-Vénérandus de Clermont[46]. Si on peut avoir des doutes sur la sainteté de la jeune fille, le fait qu'elle était enterrée dans un sarcophage décoré de scènes de miracles

39. *Lex Romana Burgundionum*, XXI 3, L. R. DE SALIN éd., *Leges Burgundionum, MGH, Leges*, t. II (1), Hanovre, 1892 ; *Codex Theodosianus*, III 16 (1), T. MOMMSEN éd., Berlin, 1905. Voir aussi D. A. BULLOUGH, « Burial, Community and Belief in the Early Medieval West », dans P. WORMALD éd., *Ideal and Reality in Frankish and Anglo-Saxon Society*, Oxford, 1983, p. 187.

40. *Codex Theodosianus*, IX 38, 3 et 7.

41. *Codex Theodosianus* IX 17, 1-5. Voir aussi les *Novella Valentiniani*, XXIII, 2-5, P. M. MEYER éd., *Leges novellae ad Theodosianum pertinentes*, Berlin, 1905.

42. SIDOINE APOLLINAIRE, *Ep.* III 12.

43. *Codex Theodosianus*, IX 17, 1.

44. GRÉGOIRE DE TOURS, *Decem Libri Historiarum*, VIII 21.

45. GRÉGOIRE DE TOURS, *Liber in Gloria Confessorum*, 61.

46. *Ibid.*, 34.

du Christ et des Apôtres montre à l'évidence qu'elle était chrétienne, ou du moins qu'elle avait été enterrée à l'époque chrétienne. De même, bien qu'Hélius semble avoir été évêque de Lyon au IIIe siècle, à une époque où les rites funéraires différaient peut-être de ce qu'ils deviendraient plus tard, le récit de Grégoire suggère que pour lui il n'y avait rien de surprenant à ce qu'une tombe d'évêque contînt des dépôts funéraires. Il est donc clair que des objets de valeur étaient déposés dans les tombes des chrétiens gallo-romains. Plus loin, Grégoire relate une tentative de vol dans la tombe d'Agricola et Vitalis à Bologne, qui fut interrompue quand le couvercle du sarcophage coinça, en retombant, la tête du voleur[47]. Paul Diacre raconte un fait plus miraculeux encore survenu dans l'Italie du VIIe siècle : quand un voleur essaya de piller la tombe du roi lombard Rothari à Monza ou peut-être Pavie, saint Jean Baptiste lui apparut, et il fut chassé de l'oratoire[48]. En réalité, l'absence de mobilier précieux dans les rapports de fouilles des sépultures de l'aristocratie sénatoriale et du haut clergé dans la Gaule des Ve-VIe siècles reflète la fréquence du pillage et du réemploi des sarcophages plutôt qu'une quelconque répugnance à enterrer du mobilier avec les morts.

## Un mobilier funéraire mal connu

Il nous faut maintenant essayer de savoir ce qui était placé dans les tombes des chrétiens gallo-romains. On peut supposer que le levier que le prêtre Anastase a découvert alors qu'il avait été enfermé par Cautin de Clermont dans un sarcophage de la crypte de la basilique de Saint-Cassius, avait été oublié là par erreur[49]. On peut aussi supposer que le versement d'un trésor en or dans la tombe d'une femme avare était une procédure inhabituelle de condamnation rituelle[50]. Quand, en une occasion, Grégoire nous donne le détail d'un dépôt funéraire, il s'agit de colliers et d'anneaux[51]. Il nous faut donc, envers et contre tout, revenir au témoignage des fouilles, tout ténu et faussé qu'il soit du fait du pillage et du réemploi des sarcophages. En réalité, il existe, malgré la fragilité des témoignages, des preuves d'inhumations gallo-romaines dotées d'un riche mobilier : c'est le cas à Marseille, et peut-être surtout à Genève.

Parmi les sépultures fouillées dans la chapelle Saint-André de Saint-Victor de Marseille, se trouvait celle d'une jeune femme enterrée avec un bel anneau d'or filigrané. Ses vêtements étaient de soie décorée de fils d'or[52]. Plus frappant encore est le contenu d'un sarcophage décoré de diverses scènes bibliques dont le sacrifice d'Isaac, qui fut découvert dans la nef de l'église haute de Saint-Victor en 1970. Y reposait le corps d'une jeune femme, encore parfaitement conservé. Ses vêtements, tous de soie, comprenaient une tunique polychrome décorée de fils d'or, d'origine apparemment

47. GRÉGOIRE DE TOURS, *Liber in Gloria Martyrum*, 43, B. KRUSCH éd., *MGH, Scriptores Rerum Merovingicarum*, I (2), Hanovre, 1885.
48. PAUL DIACRE, *Historia Langobardorum*, IV 47, G. WAITZ éd., *MGH, Scriptores Rerum Germanicarum in usum scholarum separatim editi*, 48, Hanovre, 1878.
49. GRÉGOIRE DE TOURS, *Decem Libri Historiarum*, IV 12.
50. GRÉGOIRE DE TOURS, *Liber in Gloria Martyrum*, 105.
51. GRÉGOIRE DE TOURS, *Liber in Gloria Confessorum*, 34.
52. R. BOYER et collaborateurs, *Vie et mort à Marseille à la fin de l'Antiquité*, Marseille, 1987, p. 27-44.

copte, et un voile court *(maphorium)* posé sur la tête, le tout étant enveloppé dans une *palla*. Une croix d'or était posée sur le front. Le corps avait été recouvert par une substance sans doute destinée à retarder sa décomposition, et la tête reposait sur un lit de fleurs. Des bouquets ainsi qu'un flacon de parfum en verre avaient été disposés dans le sarcophage[53]. L'inhumation a été datée de la fin du Ve ou du début du VIe siècle. Il s'agissait assurément d'une riche sépulture, pas tant du fait de la croix d'or que du fait des vêtements en soie de Chine.

La deuxième église construite dans le quartier de La Madeleine de Genève a été datée de la fin VIe ou du VIIe siècle[54]. Associé à cette structure se trouvait un sarcophage contenant les restes d'un clerc vêtu de vêtements élaborés. Ceux-ci se sont malheureusement pulvérisés avant qu'on ait pu les photographier ou les dessiner ; mais on a eu le temps de constater qu'ils étaient semblables à ceux qu'on a retrouvés dans une tombe de Saint-Pierre-ès-Liens de Genève, qui ont été dessinés et publiés par H. J. Gosse en 1893, et qui semblent devoir remonter aux Ve-VIe siècles[55]. Bien que ces vêtements se soient aussi décomposés peu après la fouille, la description et les gravures qu'en a données Gosse restent un témoignage unique qui mérite d'être reconnu à sa juste valeur[56].

À Saint-Pierre, le corps était enveloppé dans trois ou quatre épaisseurs de vêtements. Le plus superficiel, de soie pourpre, sans manches, descendant jusqu'aux genoux du mort, a été identifié par Gosse comme une chape. En dessous se trouvait une chasuble de soie doublée d'un tissu de chanvre, elle aussi dépourvue de manches, décorée d'un galon orné de petits octogones en fil d'or, et d'un autre galon descendant des épaules à travers la poitrine et brodé lui aussi de fils d'or. En dessous se trouvaient apparemment deux tuniques de lin, dotées de manches et plus longues que la chasuble, dont Gosse se dit incapable de déterminer s'il s'agissait de dalmatiques ou non. Enfin a été retrouvée une bande de tissu décoré qui semble avoir été une étole. En conclusion, Gosse estimait que les matériaux dont avait été faits ces vêtements venaient de Constantinople ou d'Alexandrie[57].

Les vêtements observés par Gosse étaient naturellement ceux d'un ecclésiastique de haut rang du Ve ou du VIe siècle. Il n'y avait apparemment pas de dépôt funéraire, en termes de joaillerie ou d'armes, mais la quantité observée de soie et de fils d'or fait assurément de cette sépulture une tombe riche. On peut imaginer qu'elle aurait soulevé la désapprobation des évêques rassemblés à Clermont en 535, qui ont condamné l'inhumation du clergé en *pallia* ou en vêtements[58]. De semblables prohibitions ont été édictées à

53. *Ibid.*, p. 45-93 ; *Premiers temps chrétiens en Gaule méridionale, Antiquité tardive et haut Moyen Âge* (IIIe-VIIIe siècles), catalogue d'exposition édité par P. A. FÉVRIER et F. LEYGE, Lyon, 1986, p. 79-84 ; S. LEBECQ, *Les origines franques (Ve-IXe siècle)*, Paris, 1990, p. 31 (*Nouvelle Histoire de la France médiévale*, t. 1) ; J.-P. CAILLET, « Les sarcophages chrétiens en Provence », *loc. cit.*, p. 130.

54. C. BONNET, *Les premiers édifices chrétiens de La Madeleine à Genève, op. cit.*, p. 92.

55. *Ibid.*, p. 106.

56. C'est pourquoi on trouvera le rapport de Gosse en annexe du présent article.

57. H. J. GOSSE, *Contribution à l'étude des édifices qui ont précédé l'église de Saint-Pierre-ès-Liens à Genève, Saint-Pierre ancienne cathédrale de Genève*. Publication de l'Association pour la restauration de Saint-Pierre, fascicule 3, Genève, 1893, p. 35-45.

58. Concile de Clermont de 535, c. 3, J. GAUDEMET et P. BASDEVANT éd., *Les canons des conciles mérovingiens (VIe-VIIe siècles)*, t. 1, Paris, 1989 (Sources chrétiennes 353). Voir D. BULLOUGH, « Burial, Community and Belief », *loc. cit.*, p. 188-189.

l'occasion du synode diocésain d'Auxerre tenu entre 561 et 605[59]. Que de telles inhumations aient été condamnées plusieurs fois en un siècle suggère qu'elles n'étaient pas inhabituelles. Par contre, quand Grégoire de Tours raconte que le pieux Salvius d'Albi s'est préparé à la mort en enfilant sa *vestis*, on entrevoit qu'il s'agissait d'un vêtement un peu plus ascétique[60]. Dans l'Angleterre anglo-saxonne du VIIe siècle, cependant, on n'avait pas les mêmes scrupules : suivant son premier hagiographe, Cuthbert a été enterré avec ses vêtements[61]. Et si les vêtements du saint n'ont pas survécu, ceux qui ont été mis dans son cercueil au Xe siècle avec un remarquable souci de reconstitution sont parvenus jusqu'à nous, au même titre que son autel portatif, son peigne liturgique et sa croix pectorale qui, les uns et les autres, faisaient partie du dépôt funéraire[62]. Richement brodés ou non, il est clair que les vêtements dans lesquels un corps était habillé étaient choisis d'une façon délibérée, et cela aussi bien dans le cas de femmes laïques que d'ecclésiastiques. Grégoire de Tours interprétait les robes de soie blanche de la jeune fille enterrée à Saint-Vénérandus de Clermont comme signe que sa mort était survenue peu après son baptême[63]. Ajoutons qu'il pensait que la jeune fille avait été embaumée – ce qui mérite d'être rapproché de l'inhumation de la jeune fille à Saint-Victor de Marseille[64].

Toute tentative d'identifier le clerc enterré à Saint-Pierre serait dangereusement tendancieuse, entre autres du fait de la découverte d'une tombe apparemment semblable à La Madeleine. Mais la sépulture est à n'en pas douter celle d'un contemporain proche d'Avitus de Vienne ou de Maximus de Genève : c'est pourquoi on peut se reporter à la collection de lettres du premier pour comprendre le milieu auquel le mort appartenait[65]. Peut-être plus intéressant encore est ce passage du troisième des grands poèmes épiques d'Avitus, le *De Sententia Dei*, dans lequel, relatant la parabole évangélique du Riche et du pauvre Lazare (Luc XVI 19-31), l'évêque de Vienne donne une idée de ce qu'étaient les funérailles sénatoriales à la fin du Ve et au début du VIe siècle :

> Mais, sur ces entrefaites, la mort menaçante vint frapper également l'un et l'autre, pour commencer le Riche, qui n'y avait jamais cru. Peu de temps après le Pauvre vit venir la mort tant attendue, et sortit victorieux de ses maux et de ses douleurs. Celui qui avait naguère prospéré sur les cîmes élevées fut porté au tombeau en un cortège funèbre *(stipato funere)* accompagné par les lamentations *(fletibus)*, et ses restes enfermés en un

59. Synode d'Auxerre (561-605), c.13, J. GAUDEMET et P. BASDEVANT éd., *op. cit.*, t. 2, Paris, 1989 (Sources chrétiennes 354).

60. GRÉGOIRE DE TOURS, *Decem Libri Historiarum*, VII 1.

61. *Vita Cuthberti par l'Anonyme*, IV 13, B. COLGRAVE éd., *Two Lives of Saint Cuthbert*, Cambridge, 1940 ; voir D. BULLOUGH « Burial, Community and Belief », *loc. cit.*, p. 188.

62. C. F. BATTISCOMBE, *The Relics of Saint Cuthbert*, Oxford 1956 ; G. BONNER, D. ROLLASON et C. STANCLIFFE éd., *Saint Cuthbert, his cult and his community to AD 1200*, Woodbridge, 1989, spécialement les chapitres rédigés par E. COATSWORTH, H. GRANGER-TAYLOR, C. HIGGINS et A. MUTHESIUS, p. 287-366.

63. GRÉGOIRE DE TOURS, *Liber in Gloria Confessorum*, 34.

64. *Premiers temps chrétiens en Gaule méridionale*, *op. cit.*, p. 82.

65. Voir en dernier lieu I. N. WOOD, « Letters and letter collections from Antiquity to the Middle Ages : the prose works of Avitus of Vienne », dans M. A. MEYER éd., *The Culture of Christendom*, Londres, 1993, p. 29-43 ; ou encore I. N. WOOD, « The audience of architecture in post-Roman Gaul », dans L. A. S. BUTLER en R. K. MORRIS, *The Anglo-Saxon Church*, Londres, 1986, p. 74-79 (Council for British Archaeology Report 60).

sépulcre doré *(aurato sepulchro)* dont de précieuses tentures *(pretiosa lintea)* recouvraient le marbre élancé *(marmor elatum)*[66].

Si Avitus présente les funérailles de l'homme riche de la parabole dans les termes des funérailles aristocratiques de son temps, les tombes gallo-romaines pouvaient bien avoir été dorées et couvertes de précieuses parures. À l'intérieur, le corps pouvait bien lui aussi avoir été luxueusement vêtu, si l'on en juge par les découvertes de Saint-Victor de Marseille et de Saint-Pierre de Genève. L'importance des parures précieuses à la fois à l'intérieur de la tombe (si l'on se réfère à l'archéologie) et à l'extérieur (si l'on se réfère à Avitus, ou encore aux descriptions des sarcophages des saints dans l'œuvre de Grégoire de Tours) indique quelque chose d'ostentatoire dans les rituels funéraires de la Gaule du sud qui est trop souvent négligé. Que quelques sarcophages aient été couverts de métal précieux est également attesté au VIIe siècle, dans le cas des châsses des saints[67] ; de tels trésors pouvaient être aisément emportés par des voleurs. Un autre aspect du rituel qui apparaît chez Avitus, et qui est évidemment absent du témoignage archéologique, est la place de la lamentation[68]. Si elle est fréquemment attestée à l'occasion de la mort et de l'enterrement des saints, elle peut bien avoir été répandue parmi les autres catégories de la population de l'époque romaine tardive.

## Des funérailles ostentatoires

Le statut de l'élite gallo-romaine, qu'elle fût laïque ou ecclésiastique, s'exprimait donc encore aux Ve-VIe siècles dans les sarcophages, leur contenu et leurs parures, voire à l'occasion dans l'embaumement des corps[69]. Les rites chrétiens de la mort ne s'étaient apparemment pas encore pleinement développés[70], et, selon toute probabilité, les attitudes devant la mort de l'énorme majorité de la population n'avaient pas été complètement christianisées. À ce propos la législation de Valentinien III est particulièrement éclairante. Dans le préambule de sa novelle de 447 sur le viol de sépultures, l'empereur interroge :

> Qui ignore que les ombres paisibles des morts sont perturbées par une audace mortelle et qu'une horrible violence se développe sur les cendres

66. AVITUS, *poem.* III, vers 246-254, R. PEIPER éd., *MGH, Auctores Antiquissimi*, t. VI (2), Berlin, 1883. Il revient sur le thème des funérailles dans le poème V, vers 302-307.

67. *Vita Eligii*, II 32, 41, B. KRUSCH éd., *MGH, Scriptores Rerum Merovingicarum*, t. IV, Hanovre, 1902. Sur la datation de la *Vita Eligii*, voir M. BANNIARD, « Latin et communication orale en Gaule franque : le témoignage de la *Vita Eligii* », dans J. FONTAINE et J. N. HILLGARTH, *Le septième siècle : changements et continuités*, Londres, 1992, p. 58-79.

68. AVITUS, *poem.* III, vers 252 ; V, vers 303.

69. GRÉGOIRE DE TOURS, *Liber in Gloria Confessorum*, 34 ; ou *Premiers temps chrétiens en Gaule méridionale*, *op. cit.*, p. 82.

70. F. PAXTON, *Christianizing Death*, Ithaca, 1990, p. 52-55. Voir aussi D. BULLOUGH, « Burial, Community and Belief », *loc. cit.*, p. 192. Pour les textes liturgiques qui peuvent avoir été utilisés à l'occasion des funérailles dans la haute vallée du Rhône, dans la région du monastère de Saint-Maurice d'Agaune, à l'époque mérovingienne, voir *The Bobbio Missal : a Gallican Mass-Book*, E. A. LOWE éd., The Henry Bradshaw Society, LVIII, 1920, p. 160-161 *(Lictiones in depositione sacerdotis)*, p. 161 *(Missa sacerdotis defuncti)*, p. 162 *(Lictiones pro defunctis)*, p. 162-163 *(Missa pro defunctis)*, p. 163-164 *(Orationes ad defunctum)*.

des morts ? Des tombes sont détruites au grand jour et, en dépit de l'interdit de la religion, une présomption sacrilège est devenue monnaie courante. Aucune fin n'est donnée aux tourments des morts, puisqu'en plus de leurs souffrances ils doivent endurer le démantèlement de leur pitoyable demeure. Car Nous savons – en cela Notre foi n'est pas vaine – que les âmes qui ont été libérées de leur corps éprouvent des sensations et que l'esprit céleste revient à sa source originelle. Ce fait est attesté par les anciens livres de sagesse et par les mystères de la religion que Nous vénérons et adorons. Bien que l'esprit divin ne subisse pas la nécessité de la mort, les âmes aiment la demeure des corps qu'elle ont quittés, et pour une mystérieuse raison elles aiment jouir de l'honneur de leur tombe. On garde à travers les siècles un tel souci pour les tombes que Nous voyons les métaux précieux des montagnes investis en elles d'une manière excessivement dépensière, et d'imposants monuments érigés au détriment des patrimoines. Il est certain que la sagacité des hommes prévoyants devrait refuser de telles opérations s'ils croyaient qu'il n'y avait rien après la mort[71].

Cet extraordinaire discours aurait pu viser les offrandes et les monuments funéraires des païens, qu'ils fussent romains ou barbares ; cependant il est le produit de la cour impériale qui est chrétienne au milieu du Vᵉ siècle. Il n'est donc guère surprenant que l'aristocratie sénatoriale et le plus haut clergé de la vallée du Rhône aient été inhumés avec beaucoup d'ostentation au temps d'Avitus de Vienne, même si le débat entre Claudianus Mamertus et Faustus de Riez sur la nature de l'âme suggère qu'une approche plus théologique du problème du lieu de séjour de l'âme après la mort avait davantage cours dans les cités du Bassin du Rhône qu'à la cour impériale[72]. Qu'Ennode fut poussé à composer une épitaphe pour Cynégia par son propre fantôme montre que les aristocrates de milieu sénatorial et ecclésiastique de Provence et d'Italie du Nord partageaient le point de vue de Valentinien[73]. Le souci social pour les morts est naturellement tout à fait compatible avec la doctrine chrétienne de la résurrection des corps : dans le Missel de Bobbio, la lecture pour les funérailles des prêtres était tirée de l'Évangile de Jean, et renvoyait spécialement aux morts *in monumentis*[74]. L'importance accordée par les hommes des Vᵉ-VIᵉ siècles aux lieux d'inhumation se reflète surtout dans le culte des saints. En outre on doit noter que les aristocrates de la Gaule des Vᵉ-VIᵉ siècles se rappelaient leurs morts d'une manière assez peu spontanée : c'est une vision qui a poussé Ennode à écrire une épitaphe pour Cynégia, de même que c'est un acte sacrilège qui a rappelé à Sidoine que la tombe de son grand-père était dépourvue de toute inscription[75]. Les vivants étaient tout à fait capables d'oublier leurs devoirs envers les morts. Très proche du cercle de Claudianus Mamertus, Apollinaris de Valence, frère d'Avitus de Vienne, qui peut bien avoir été l'élève de Claudianus, fut

71. *Novella Valentiniani*, XXIII 1.
72. E. L. FORTIN, *Christianisme et culture philosophique au Vᵉ siècle*, Paris, 1959.
73. ENNODE, CCCLXI et CCCLXII.
74. *The Bobbio Missal : Lictiones in depositione sacerdotis, lictio sancti aevangeli secundum Iohannem*, p. 160-161, d'après Jean V 24-29.
75. SIDOINE, *Ep.* III 12.

perturbé par la vision d'une colombe rouge-sang le jour où il négligea de commémorer les funérailles de sa sœur[76].

On considère depuis un certain temps que les dépôts funéraires ne peuvent être regardés comme indicateurs de paganisme ou de christianisme, sauf dans quelques cas spécifiques[77]. Ce que suggèrent les sources des Ve-VIe siècles, dans la vallée du Rhône en particulier et en Occident en général, c'est que d'une certaine manière les coutumes funéraires des élites n'avaient que peu changé depuis la christianisation de l'Empire sous Constantin et ses successeurs du IVe siècle. Il y avait sûrement une liturgie chrétienne et de nouvelles tendances dans la rhétorique des épitaphes ; il y avait aussi un développement de formes d'inhumations plus simples, peut-être plus ascétiques. Mais pour l'essentiel il n'y avait eu aucune rupture avec le rituel ostentatoire tel que Valentinien III l'évoque dans sa novelle de 447 à propos des monuments funéraires et tel que le dévoilent les plus élégants sarcophages. Surtout, tandis que les théologiens chrétiens percevaient les morts comme en attente de résurrection dans leurs tombes, et tandis que l'empereur pensait que les âmes entretenaient avec les tombes un lien particulier, les funérailles et l'élévation des monuments funéraires semblent avoir été vécues comme des pratiques sociales plutôt que théologiques[78].

Vues sous cet angle, les pratiques funéraires des élites gallo-romaines des Ve-VIe siècles ne sont guère faciles à distinguer de celles des nouveaux venus burgondes ou francs. Le type d'objets placés dans une tombe ou le style précis de celle-ci – sarcophage ou cercueil – pouvaient bien différer suivant les préférences d'un groupe ; mais le caractère ostentatoire des funérailles concernait n'importe quel membre des élites de la Gaule romaine tardive aussi bien que de la *Francia* mérovingienne, même s'il se peut que les Gallo-Romains s'y soient moins adonnés que les aristocrates burgondes ou francs. Il est par ailleurs important de rappeler qu'une bonne part du faste des funérailles sénatoriales reste invisible aux yeux de l'archéologue : les lamentations n'apparaissent pas à la fouille, et les soieries, qui peuvent avoir eu plus de valeur que les armes et les plaques-boucles et étaient sûrement plus exotiques puisqu'elles venaient de Constantinople et par là de Chine, n'ont que rarement survécu. On a eu trop tendance à sous-estimer le caractère ostentatoire que les élites gallo-romaines donnaient à leurs façons de mourir et d'enterrer leurs morts, pour la pure et simple raison qu'ils les ensevelissaient dans des sarcophages qui étaient trop facilement pillés ou réutilisés, et à cause de l'importance qu'ils accordaient aux étoffes précieuses plutôt qu'aux bijoux et aux armes[79].

Traduit de l'anglais par Stéphane Lebecq

76. AVITUS, *Ep.* 13-14.

77. D. BULLOUGH, « Burial, Community and Belief », *loc. cit.*, p. 189 ; A. DIERKENS, « Cimetières mérovingiens et histoire du haut Moyen Âge. Chronologie, société, religion », dans *Histoire et Méthode*. Bruxelles, 1981 (Acta Historica Bruxellensia, t. IV), p. 15-70 ; ID., « Les survivances du paganisme », dans P. PERIN et L. C. FEFFER éd., *La Neustrie : les pays au nord de la Loire de Dagobert à Charles le Chauve (VIIe-IXe siècles)*, Rouen, 1985, p. 144 ; ID. « Quelques réflexions sur l'implantation du christianisme en pays mosan au haut Moyen Âge », dans *Christianisation et déchristianisation*, Angers, 1986, p. 50-51 (Publication du Centre de recherches d'Histoire religieuse et d'histoire des idées, t. IX).

78. D. BULLOUGH, « Burial, Community and Belief », *loc. cit.*, p. 187 : « Burial is a matter of public concern in defence of private or kinright, not of theological principle ».

79. Je remercie Stéphane Lebecq et Simon Loseby pour leurs informations, en particulier sur les fouilles de Marseille.

## Annexe

H.J. GOSSE, *Contribution à l'étude des édifices qui ont précédé l'église de Saint-Pierre-ès-Liens à Genève, op. cit.* (note 57), p.35-45. Les notes accompagnant le texte de Gosse sont ici reproduites (notes 80-90).

« Au-dessous des dalles était de la terre végétale, dans laquelle on découvrit un tombeau (...). Il fut ouvert le 18 octobre 1869, à quatre heures de l'après-midi, en présence de MM. le docteur Figuière, membre du Conseil administratif ; Haering, organiste ; Pélissier, contre-maître ; Mornal, ouvrier, et du docteur Gosse.

Ce tombeau, en forme d'auge, présentait une longueur extérieure de 2 m 25 et intérieure de 2 m 07, une largeur extérieure de 0 m 70 et intérieure de 0 m 53 à la tête, extérieure de 0 m 57 et intérieure de 0 m 37 aux pieds. Il était recouvert de deux dalles unies par du mortier, orienté vers la partie médiane de l'abside et présentait une légère inclinaison ; la partie supérieure du tombeau, correspondant à la tête, était à 1 m 70 du sol de l'église actuelle, tandis que la partie inférieure, correspondant aux pieds, se trouvait 0 m 20 plus bas. L'auge est faite d'une pierre blanchâtre, tendre, dont nous ne connaissons point d'analogue dans nos environs [80]. Extérieurement, ce tombeau présente des ornements géométriques, segments de cercles, etc., tracés évidemment pour la plupart avec un instrument tel qu'un compas. Cette ornementation se retrouve fréquemment dans les tombeaux de cette époque, et en particulier dans le Midi de la France. Nous en donnerons comme exemple l'extrémité d'une auge découverte dans les fouilles que j'ai faites à Saint-Pierre de Mouillères, Arles (...).

À sa partie médiane et inférieure se voit une ouverture circulaire d'environ 0 m 05 de diamètre, qui pour nous est restée incompréhensible.

Au moment de l'ouverture du sarcophage nous aperçumes à notre grand étonnement le corps d'un ecclésiastique, parfaitement conservé et présentant les formes qu'il avait au moment où il fut déposé dans sa tombe. Dans un seul point l'on voyait les os, c'était à la tête. En effet, au moment de l'ouverture du sarcophage, quelques fragments de gravier étant tombés, la figure avait disparu. Sans cette circonstance accidentelle, nous aurions pu nous rendre compte de la physionomie du défunt.

Ce fait de la conservation des formes d'un cadavre inhumé depuis si longtemps a été constaté par moi à deux reprises : l'une dans les tombeaux de la Balme, en Savoie, et l'autre dans le cas présent. Mais la conservation de celui qui nous occupe était incomparable, d'autant plus que le vêtement dont il était extérieurement revêtu, nous apparut avec sa couleur, violet intense, vraiment magnifique. Cette coloration subsista quelques minutes et disparut alors pour faire place à une teinte d'un brun rouge foncé.

Le corps, long de 1m90, était étendu sur le dos, la tête légèrement inclinée sur le côté droit et les bras croisés sur l'abdomen. Le sommet du crâne n'était qu'à 0m06 de la partie supérieure de l'auge, et les pieds, recouverts de chaussures, touchaient la partie inférieure. Les vêtements ne descendaient qu'un peu au-dessous du genou, laissant les jambes visibles. Celles-ci, assez écartées, étaient recouvertes d'une étoffe noire en laine, serrée contre la jambe qu'elle dessinait et montait au moins jusqu'au genou – correspondant à ce que Fr.Bock dit dans son *Histoire des vêtements liturgiques* (...). Cette étoffe a été désignée par les différents auteurs sous le nom de *tibiala* (...).

Après avoir fait un croquis (...) représentant la position du corps telle que nous la constations, nous voulûmes toucher les vêtements, mais à cet instant même la forme extérieure du corps disparut.

Toutes les chairs étaient réduites à l'état de poussière noirâtre et les vêtements en grande partie détruits. Les tissus composant les vêtements que nous avons pu conserver, sont d'une friabilité excessive et leurs fibres sont comme carbonisées,

80. Dans les recherches ultérieures que j'ai eu l'occasion de faire, je suis arrivé à déterminer que cette pierre avait dû être extraite des carrières de Saint-Remi près d'Arles, qui ont été un centre de fabrication énorme pour des tombeaux de cette époque. On devait leur faire remonter le Rhône sur les barques, puisque nous en avons constaté près du pont Saint-Esprit tout un chargement gisant au fond du lit du fleuve. L'on ne doit, du reste, pas oublier que Genève fut, au point de vue ecclésiastique, jusqu'en 450, sous la dépendance d'Arles, et que ce n'est que depuis cette époque que Vienne devint notre autorité métropolitaine (...).

aussi n'est-ce qu'à grande peine que nous avons essayé de les distinguer les uns des autres et d'obtenir des données exactes sur leurs formes et les détails qui les caractérisaient.
Nous en avons constaté trois ou quatre, superposés les uns sur les autres :
1. Un vêtement extérieur en soie violette sans manches, recouvrant les bras et les mains, descendait un peu au-dessous du genou. Un ourlet ayant 0 m 007 de largeur, fait d'une étoffe de même nature que le reste du vêtement, après avoir fait le tour du col, descend perpendiculairement à la partie médiane de la poitrine. Comme vêtement liturgique, il me semble que ce ne peut être qu'une chape, et cela pour les raisons suivantes : sa forme, la place qu'il occupe, en ce sens qu'il recouvre tous les autres : parce que la chape tient un rang élevé dans le costume sacerdotal ; qu'elle remonte à l'origine même de l'église ; soit enfin parce que « la France et les contrées septentrionales de l'Europe conservèrent pendant de longues années l'usage de la dalmatique et du pluvial »[81]. Le fait qu'il est en soie violette ne peut être allégué comme objection à cette attribution, lorsque nous voyons Pierre Diacre, dans la chronique du Mont-Cassin, dire qu'Alexis, empereur de Constantinople, envoya à saint Benoît un manteau de pourpre dont l'abbé du Mont-Cassin fit un pluvial. « *Pallium purpureum optimum de quo abbas pluviale faciens* »[82]. Du reste, bien avant, dès le VIe siècle, la couleur pourpre s'était introduite dans le vestiaire liturgique, notamment pour la confection des chapes et des chasubles[83], et c'est ainsi que « les mosaïques de Saint-Georges à Thessalonique, du Ve siècle, figurent des prêtres déjà habillés du phelonion, vêtement violet »[84], soit une espèce de chasuble.
2. Un vêtement en soie qui ne nous a pas semblé avoir de manches et descendait jusqu'au-dessus des genoux. Il était doublé (comme cela se remarque quelquefois) par un tissu en toile de chanvre. Un galon de 0 m 01 de largeur, présentant tous les cinq centimètres un ornement octogone tissé en fil d'or, ornait le tour du cou et descendait sur le devant de la poitrine à sa partie médiane, jusqu'à la hauteur de la ceinture (...).
Un galon, partant de la partie supérieure des épaules, descendait obliquement sur la poitrine pour se rejoindre vers la partie inférieure du sternum. Ce galon en soie, de deux largeurs différentes, de 0 m 029 et de 0 m 02, présente des ornements brochés en fils d'or. Le dessin de ces ornements varie, et nous en avons pu reconnaître au moins trois types principaux, lesquels se répètent. Deux d'entre eux sont des croix, des quatrefeuilles ou des lettres dont nous n'avons pu préciser le sens (...). En revanche, le troisième (...) nous a spécialement frappé. Il offre une certaine analogie avec l'un de ceux que l'on voit sur les galons de la chasuble de Saint-Thomas de Cantorbéry à Tournai (...), et se rapproche, d'un autre côté, énormément de ceux que l'on a constatés sur des étoffes de soie brochéees du Ve et VIe siècles, trouvées ces dernières années à Achmin[85]. En étudiant spécialement ces dernières étoffes[86], on finit par se rendre un compte parfaitement exact que le dessin qui nous occupe n'est que la dégénérescence d'une représentation du vase eucharistique, d'où sort une tige de pampre portant des feuilles et des raisins, sujet représenté si souvent en Orient sur les vêtements, mais que l'on trouve aussi fréquemment dans les monuments religieux.
A l'appui de notre manière de voir je joins ici des dessins de ces étoffes, pris dans le travail de M. Gerspach (...), dans lesquels on pourra constater facilement la transformation de ce motif, qui, du reste, peut, en se complétant, prendre un développement très remarquable. J'en donnerai comme exemple (...) le coin d'un linceul copte, conservé au musée Archéologique de Genève, dans lequel on voit des oiseaux venir boire dans le vase sacré, d'où sortent des rameaux de vigne chargés de raisins, entourant l'enfant Jésus (...). Ce sujet apparaît, du reste, aussi aux Ve et VIe siècles, dans les pays qui nous environnent, ainsi à la cathédrale de Vaison,

81. C. DE LINAS, *Anciens vêtements*, 2e série, p. 90.
82. ROHAULT DE FLEURY, *La Messe*, VIII, p. 4.
83. ID, VIII, p. 28.
84. ID, VII, p. 117.
85. FORRER, *Römische und griechische Seidentextilien*, planche XV, fig. 5, p. 5. – GERSPACH, *Les Tapisseries coptes*, fig. 134, 143.
86. FORRER, *op. cit.*, fig. 1, p. 16, planche V, fig. 4. – GERSPACH, *op. cit*, fig. 29, 118. – ROHAULT DE FLEURY, I, planches XVI, XXV, XXIV, XXVII.

à Auriol, à Saint-Victor de Marseille, à Faverie près d'Aix. L'absence de manche, le mode d'ornementation, les orfrois d'or, doivent nous faire considérer les tissus dont je viens de parler comme ayant fait partie d'une chasuble, et viennent ainsi corroborer l'opinion que nous avons émise, que le vêtement le plus extérieur était bien un pluvial.
3. Deux tissus d'une grande finesse, qui paraissent avoir été faits avec du lin, superposés, s'aperçoivent au-dessous du vêtement précédent. Représentent-ils deux vêtements distincts ? C'est ce qu'il nous a été impossible de déterminer. Ils présentent tous deux des manches assez amples et descendent sur les jambes au moins 0 m 15 plus bas que la chasuble. Ils étaient serrés autour de la taille par une bande d'étoffe servant de ceinture. Ce sont évidemment deux tunicelles, mais rien ne nous indique que l'on puisse les qualifier de dalmatique ou d'aube, venant ainsi confirmer l'opinion de M. Rohault de Fleury, lorsqu'il dit : « Il n'est pas aisé à l'origine de distinguer l'aube, c'est-à-dire la tunique intérieure que nous verrons plus tard la recouvrir sans la cacher entièrement »[87]. Je n'en ai pas constaté à gauche, mais je ne puis pas dire qu'il n'en ait pas existé, vu l'état des fragments dans cette partie.
Si l'on avait retrouvé des claves ou des bordures sur les manches du vêtement le plus superficiel, on aurait pu admettre une dalmatique ; mais nous n'avons rien remarqué sur les manches, et nous n'avons constaté qu'une bande d'étoffe brochée sur la partie antérieure de la poitrine et un peu à droite[88], et encore n'était-elle pas attenante à l'étoffe sous-jacente (...). Cette bande, dont la largeur peut varier, mesure en moyenne 0 m 06 et présente comme ornementation des dessins géométriques qui rappellent un peu sous ce rapport l'orfroi du collet de la chasuble de Saint-Regnobert à Bayeux[89]. À l'une de ses extrémités se trouve une frange de 0 m 03 de longueur. Cette frange peut faire supposer que ce tissu a fait partie d'une étole ; nous n'oserions l'affirmer, quoique ce ne soit point impossible. D'où proviennent ces étoffes ? La réponse pour moi ne peut être douteuse, et les analogies que j'ai signalées avec d'autres tissus indiquent suffisamment qu'elles ont une origine orientale, sans que l'on puisse dire si elles ont été importées de Constantinople ou d'Alexandrie.
Nous avons indiqué plus haut le vêtement qui recouvrait les jambes, il nous reste à dire quelques mots de la chaussure. Celle-ci était formée d'un morceau de cuir, faisant le tour du pied et cousu sur le bord interne, de telle sorte que cette unique pièce constitue la semelle, l'empeigne et les côtés. Cette sandale, pointue à son extrémité, n'avait ni contrefort ni quartier. L'empeigne avait été fendue à sa partie médiane sur une longueur de 0 m 08, et cette fente a été garnie par un morceau de cuir replié, lequel adhérait au reste de la sandale par une couture. La sandale, depuis son extrémité jusqu'au talon, mesure 0 m 17. Des deux côtés de la fente de l'empeigne, l'on constate deux trous qui servaient au passage de deux lacets en cuir, ayant 0 m 25 de longueur et devant soit rétrécir la fente, soit relier la sandale au bas de la jambe[90]. »

**Ian Wood,** School of History, University of Leeds, Leeds LS2 9JT, Royaume Uni

## Sépultures ecclésiastiques et sénatoriales dans la vallée du Rhône (400-600)

Cet article veut éclairer les conditions de l'inhumation des élites chrétiennes dans le bassin du Rhône aux Ve-VIe siècles. Sont mises à contri-

87. Rohault de Fleury, VII, p. 71.
88. Je n'en ai pas constaté à gauche, mais je ne puis pas dire qu'il n'en ait pas existé, vu l'état des fragments dans cette partie.
89. Rohault de Fleury, VII, p. 141, planche DLXXVII.
90. Nous avons signalé plus haut que lors de l'ouverture de la tombe un peu de gravier était tombé sur la tête et avait détruit cette partie ; c'est pour cette raison que je ne puis donner aucun indice de la coiffure qui devait certainement exister.

bution les sources épigraphiques, juridiques, narratives, iconographiques et archéologiques. Il ressort de leur analyse qu'en dépit de la christianisation, de sa possible influence sur la liturgie des funérailles et de la pratique de l'inhumation auprès des corps saints ou dans les églises, les coutumes funéraires des élites chrétiennes n'ont guère changé dans la Gaule du Sud-Est entre le IV[e] et le VI[e] siècle : même faste, même tendance à l'ostentation, même souci de la perpétuation du nom et du souvenir du défunt, même pratique de la sépulture luxueusement habillée et accompagnée d'offrandes.

Inhumation – Saint-Victor de Marseille – Saint-Pierre-aux-Liens de Genève – aristocratie – archéologie

**Ecclesiastical and Senatorial Burials in the Rhône Valley (400-600)**

This paper proposes to throw light on the conditions of inhumation observed by the Christian nobility in the Rhône basin in the fifth and sixth centuries. Contributing sources include epigraphic, juridical, narrative, iconographic, and archaeological documents. Their analysis shows that despite Christianization and its possible influence on funerary liturgy, and the practice of entombment near saintly bodies or within churches, the funerary customs of the Christian nobility had barely changed in Southeast Gaul between the fourth and the sixth centuries : the same feasts, the same tendencies to ostentation, the same concern for the perpetuation of the name and the memory of the deceased, the same practice of the sumptuous adornment of graves accompanied by offerings.

Inhumation – Saint-Victor of Marseille – Saint-Pierre-aux-Liens of Geneva – aristocracy – archaeology

*Médiévales* 31, automne 1996, pp. 29-36

Patrick PÉRIN

# SAINT-GERMAIN-DES-PRÉS, PREMIÈRE NÉCROPOLE DES ROIS DE FRANCE

En 558 Childebert Ier, l'un des quatre fils de Clovis, fonde à Paris l'église Sainte-Croix-et-Saint-Vincent – plus tard appelée Saint-Germain-des-Prés. Cette fondation inaugure chez les Mérovingiens un nouveau mode de sépulture, qui sera désormais celui des rois de France [1].

## Des funérailles païennes aux funérailles chrétiennes

Roi franc mais aussi administrateur de la province de Belgique seconde pour le compte de l'autorité romaine en Gaule, Childéric Ier († en 481 ou 482), père de Clovis, tout en ayant manifesté des sympathies pour l'Église comme en témoignent les relations qu'il entretint avec sainte Geneviève [2], était encore païen. Il fut donc enseveli suivant l'usage des élites barbares de son temps, comme le montre sa tombe, découverte fortuitement à Tournai en 1653 et soigneusement publiée par Jean-Jacques Chiflet [3], et diverses trouvailles contemporaines [4]. Revêtu de la tenue d'apparat qui empruntait à la fois à celle des officiers supérieurs romains (notamment le *paludamentum* et la fibule cruciforme en or) et à celle des chefs barbares (bracelet en or massif, épée et scramasaxe de parade, ainsi que des accessoires vestimentaires à décors d'orfèvrerie cloisonnée), et accompagné de divers objets personnels (restant de son armement, harnais de son cheval), il fut vraisemblablement déposé dans une chambre funéraire faite de madriers et surmontée d'un vaste tumulus. À la périphérie de celui-ci furent creusées trois fosses dans lesquelles on enterra les chevaux de l'écurie royale, abattus pour la circonstance [5]. Childéric fut le dernier roi franc à bénéficier d'un tel faste

1. A. ERLANDE-BRANDENBURG, *Le roi est mort. Étude sur les funérailles, les sépultures et les tombeaux des rois de France jusqu'à la fin du XIIIe siècle*, Paris, 1975.
2. M. HEINZELMAN et J.-C. POULIN, *Les vies anciennes de sainte Geneviève de Paris. Études critiques*, Paris, 1986.
3. J.-J. CHIFLET, *Anastasis Childerici I. Francorum regis sive thesaurus sepulchralis, Tornaci Nerviorum effossus et commentario illustratus*, Anvers, 1655.
4. M. KAZANSKI et P. PÉRIN, « Le mobilier funéraire de la tombe de Childéric Ier. État de la question et perspectives », *Revue archéologique de Picardie*, 3-4, 1988, p. 13-38.
5. R. BRULET *et al.*, *Les fouilles du quartier Saint-Brice à Tournai. L'environnement funéraire de la sépulture de Childéric*, 2 vol., Louvain-la-Neuve, 1990 et 1991.

funéraire. La conversion et le baptême de son fils Clovis Ier (vers 496/499) allaient en effet provoquer un changement radical des coutumes funéraires de la dynastie, dont les lieux de sépulture seraient désormais indissociables des églises.

Au lendemain de son triomphe à Tours (508), Clovis prit Paris pour capitale et décida d'y construire un mausolée dynastique qu'il édifia avec Clotilde sur la tombe de sainte Geneviève († 502) et dédia aux Saints-Apôtres[6]. C'est effectivement en ce lieu que, devenu roi des Francs, il fut enterré en 511, non pas dans la confession abritant le sarcophage de sainte Geneviève, comme le veut une tradition tenace et erronée, mais dans le *sacrarium* de l'édifice, c'est-à-dire dans une annexe dont la première chapelle rayonnante nord de l'ancienne église Sainte-Geneviève[7] a pu reprendre le plan, sinon même les fondations. La tombe royale n'ayant fait l'objet d'aucune description avant la disparition du *sacrarium*, accomplie au plus tard au XIe siècle lors de l'agrandissement de l'église Sainte-Geneviève, on ne peut se livrer à son propos qu'à des conjectures que les données archéologiques ne permettent pas actuellement de confirmer. On est cependant en droit de se demander si le roi des Francs, déjà considéré de son vivant comme un nouveau Constantin[8], ne fut pas amené par son entourage clérical et savant à adopter, en même temps que d'autres usages, le mode de sépulture qui était alors celui des empereurs byzantins, c'est à dire des sarcophages placés à même le sol (ou dans des *arcosolia*) d'une annexe funéraire, comme avaient été ensevelis Constantin et ses successeurs aux Saints-Apôtres de Constantinople[9]. On aurait par la suite perdu toute trace de la tombe de Clovis, détruite lors des raids vikings du IXe siècle, enfouie sur place lors de l'agrandissement du sanctuaire ou transférée dans celui-ci à cette occasion[10].

Malgré le souhait de Clovis, les Saints-Apôtres de Paris ne servirent pas de mausolée à la dynastie mérovingienne ; seuls deux de ses petits-fils, une de ses filles et Clotilde († 544) y furent ensevelis. Suivant le modèle de leur père, au moins deux des fils de Clovis choisirent de placer leur sépulture dans les églises qu'eux-mêmes avaient fondées. Le sarcophage de Childebert Ier (511-558), fut enfoui dans le sous-sol du sanctuaire de Sainte-Croix-et-Saint-Vincent de Paris, et celui de Clotaire Ier (511-561) de la même manière à Saint-Médard de Soissons[11]. Pour autant qu'on en puisse juger par des sources historiques et archéologiques parcimonieuses[12], seule Sainte-Croix-et-Saint-Vincent devint une véritable nécropole royale, utilisée (épisodiquement) au moins jusqu'en 675 par les rois de Neustrie, bien qu'elle ait été en partie relayée par Saint-Denis à partir de Dagobert Ier (628-639). En revanche, Saint-Médard de Soissons, où fut encore inhumé Sigebert Ier

6. P. PÉRIN, avec la coll. de P. VELAY et L. RENOU, *Collections mérovingiennes*, Paris, Imprimerie municipale, 1985 (*Catalogues d'Art et d'Histoire du Musée Carnavalet*, t. II), p. 148 sq.

7. P. PÉRIN « La tombe de Clovis », dans *Media in Francia. Recueil de mélanges offerts à Karl-Ferdinand Werner à l'occasion de son 65e anniversaire par ses amis et collègues français*, Maulévrier, Hérault, 1989, p. 363-378.

8. Ce parallèle est souligné par GRÉGOIRE DE TOURS, *Libri historiarum X*, B. KRUSCH et W. LEVISON éd., Hanovre, 1936-1951 (*MGH, SRM*, I, 1), II, 31.

9. Cf. PÉRIN, *loc. cit.* note 7, p. 366 sq.

10. Voir ces diverses hypothèses, *ibid.*, p. 371 sq.

11. K.-H. KRÜGER, *Königsgrabkirchen der Franken, Angelsachsen und Langobarden bis zur Mitte des 8. Jahrhunderts. Ein historischer Katalog*, Munich, 1971.

12. *Ibid.*

(† 575), fils de Clotaire, ne s'imposa pas par la suite, sans doute en raison de sa situation en Neustrie. Si plusieurs souverains austrasiens furent enterrés à Metz, leur capitale, les autres, de même que les rois burgondes, n'eurent apparemment pas de lieu de sépulture dynastique. C'est en ce sens que la nécropole mérovingienne de Sainte-Croix-et-Saint-Vincent de Paris offre un intérêt documentaire exceptionnel [13].

## De Sainte-Croix-et-Saint-Vincent à Saint-Germain-des-Prés

On a longtemps admis que l'ancienne basilique mérovingienne Sainte-Croix-et-Saint-Vincent avait été fondée par Childebert Ier (511-558/559) au retour de son expédition de 542 contre les Wisigoths [14] : il aurait alors rapporté d'Espagne deux reliques prestigieuses, la tunique de saint Vincent de Saragosse et une croix d'orfèvrerie de Tolède (renfermant peut-être un fragment de bois de la Vraie Croix). Cette tradition, relatée par le *Liber historiae Francorum* [15], n'est en fait étayée par aucune source sûre [16]. Quant à Grégoire de Tours, contemporain des faits, il est en la matière fort laconique dans les *Dix livres d'histoires* et indique seulement que Childebert fut enterré dans la basilique « qu'il avait construite lui-même » [17].

Comme on a pu établir que le précepte de fondation de la basilique Sainte-Croix-et-Saint-Vincent, daté du 6 décembre 558 [18], n'est pas un faux, mais seulement la copie maladroite, au Xe siècle, d'un acte authentique, on peut admettre que la basilique fut fondée à l'initiative de saint Germain (évêque de Paris depuis 556), sur un terrain faisant partie du fisc d'Issy, et qu'elle n'était pas achevée à la fin de 558. C'est pourquoi Childebert, sentant sa fin approcher, prit soin de faire donation de ce fisc à l'église, afin d'assurer l'entretien de son clergé. Ceci est confirmé par la *Vie de Droctovée* (fin du XIe siècle) [19] dont l'auteur, Gislemar, dit avoir eu connaissance d'un privilège d'immunité de Clotaire Ier en date du 23 décembre 558 (ou 559), qui signalait la coïncidence entre la mort de Childebert et la dédicace de la basilique Saint-Vincent. À cette même date saint Germain, qui avait placé son disciple Droctovée à la tête de la nouvelle communauté monastique [20], fit confirmer par Clotaire Ier et par les évêques présents le privilège d'immunité dont devait jouir la basilique Saint-Vincent (afin surtout d'éviter la

13. PÉRIN, *op. cit.* note 6, p. 268 et sq.

14. Cf. entre autres M. VIEILLARD-TROIEKOUROFF, D. FOSSARD, E. CHATEL et C. LAMY-LASSALLE « Les anciennes églises suburbaines de Paris (IVe-Xe siècles) », dans *Paris et Île-de-France, Mémoires de la Fédération des Sociétés historiques et archéologiques de Paris et de l'Île-de-France*, t. XI, 1960, p. 90.

15. *Liber historiae Francorum*, KRUSCH éd., Hanovre, 1888 (*MGH, SRM*, II), chap. 26, p. 284. C'est à ABBON, *Le siège de Paris par les Normands* (WAQUET éd., Paris, 1942), v. 301-302 et 308-309, p. 88, que l'on doit quelques précisions sur la croix d'orfèvrerie.

16. Cela a été démontré par J. DÉRENS « Les origines de Saint-Germain-des-Prés : nouvelle étude sur les deux plus anciennes chartes de l'abbaye », *Journal des savants*, janvier-mars 1973, p. 28-60.

17. GRÉGOIRE DE TOURS *op. cit.* note 8, III, 29.

18. R. DE LASTEYRIE, *Cartulaire général de Paris*, t. I (528-1180), Paris, Imprimerie nationale, 1887 (Histoire générale de Paris), n° 2, p. 3-5.

19. GISLEMAR, *Vita Droctroevi abbatis parisiensis*, KRUSCH éd., Hanovre, 1888 (*MGH, SRM*, VII), chap. II, 12.

20. Saint-Vincent étant ainsi l'un des plus anciens monastères de Paris. Cf. H. ATSMA, « Les monastères urbains du nord de la Gaule », *Revue d'Histoire de l'Église de France*, t. 62, 1976, p. 173.

nomination des abbés par les évêques de Paris). On peut encore inférer de ce privilège que la basilique était de plan cruciforme, une donnée importante pour son histoire architecturale. Saint Germain joua ainsi un rôle essentiel dans la fondation de la basilique Sainte-Croix-et-Saint-Vincent.

Quelques années après les funérailles de Childebert, saint Germain († 576) fut inhumé dans un portique *(porticus)* du sanctuaire et de nombreux miracles se produisirent sur son tombeau[21]. On comprend donc que le vocable de saint Germain ait progressivement remplacé à partir du VIIe siècle celui de saint Vincent qui, néanmoins, est encore attesté jusqu'au XIIe siècle[22].

## La nécropole royale mérovingienne

La basilique de Saint-Vincent, de même que les basiliques parisiennes des Saints-Apôtres et de Saint-Denis, fut l'une des principales nécropoles de la dynastie mérovingienne et, de 558 à 675, elle reçut les sépultures de la plupart des rois de Neustrie et d'un grand nombre de leurs proches, comme l'attestent les sources écrites[23] : Childebert († 558) et sans doute sa femme Ultrogothe, Chilpéric Ier († 584), sa femme Frédégonde († 618/619) et deux, sinon trois de leurs fils (Clovis, Mérovée et peut-être Thierry), Clotaire II († 629) et sa femme Bertrude, Childéric II († 675), Bilihilde et leur fils Dagobert.

L'approche archéologique du monument du Haut Moyen Âge ne peut-être dissociée de celle de la nécropole qui lui est associée, qu'il s'agisse des sépultures royales mérovingiennes ou des innombrables inhumations *ad sanctos* qui s'accumulèrent autour du sanctuaire ou à l'intérieur.

Jusqu'aux travaux de 1656, des gisants remontant à l'époque gothique marquaient dans le chœur de Saint-Germain-des-Prés l'emplacement des tombes de Childebert Ier, d'Ultrogothe, de Chilpéric Ier, de Frédégonde, de Clotaire II, de Bertrude, de Childéric II, de Bilihilde et de leur fils Dagobert[24]. De l'époque mérovingienne aux transformations du XIIe siècle, on semblait donc avoir conservé le souvenir, que l'on estimait précis, de la

21. En témoignent les récits contemporains de Grégoire de Tours et de Fortunat, auteur de la *Vita s. Germani* ; GRÉGOIRE DE TOURS, *Liber in gloria confessorum*, KRUSCH éd., Hanovre, 1885 (*MGH, SRM*, I, 2), 88 ; VENANCE FORTUNAT, *Vita s. Germani, episcopi parisiaci*, KRUSCH éd., Hanovre, 1920 (*MGH, SRM*, VII), p. 372-418. On peut noter que, tandis que Grégoire de Tours donne à l'église la seule titulature saint Vincent (*Liber in gloria confessorum*, 88 ; *Libri historiarum X, op. cit.* note 8, IV, 20, VI, 46, VIII, 10 et 33), Fortunat se limite à celle de Sainte Croix (*Vita s. Germani*, XLII, p. 398). Le martyrologe d'Usuard (IXe siècle) confirme cependant la double titulature primitive : *Usuardi martyrologium*, dans MIGNE *PL*, t. CXIV, col. 830. Celle-ci apparaît également dans le testament d'Erminethrude : LASTEYRIE, *Cartulaire..., op. cit.* note 18, n° 14, p. 21 (voir dans PÉRIN, *Collections mérovingiennes, op. cit.* note 6, p. 818 sq., la dernière édition de cet acte par H. ATSMA et J. VEZIN).

22. LASTEYRIE, *Cartulaire..., op. cit.* note 18, n° 12, p. 18 ; n° 15, p. 22 ; n° 22, p. 29 ; R. POUPARDIN, *Recueil des chartes de l'abbaye de Saint-Germain-des-Prés des origines au début du XIIIe siècle*, Paris, 1909 (Société de l'Histoire de Paris et de l'Île-de-France), n° IX, p. 13 et X, p. 15, en ce qui concerne l'association de la titulature saint Germain à celle de saint Vincent dès le VIIe siècle ; n° L, p. 79, LI, p. 80 et LII, p. 82, en ce qui concerne la survivance de la titulature saint Vincent jusqu'aux XIe-XIIe siècles.

23. L'état le plus complet de la question figure dans KRÜGER, *op. cit.* note 11, p. 103 sq.

24. Dom J. BOUILLART, *Histoire de l'abbaye royale de Saint-Germain des Prez*, Paris, 1724 ; Dom T. RUINART, *De regali abbatia Sancti Germani a pratis*, 1699 (à la suite de l'édition des *Œuvres* de Grégoire de Tours), rééd. MIGNE, *PL*, t. LXXI, col. 1194.

disposition primitive des sarcophages royaux. Des travaux exécutés en 1645-1646 dans le chœur de l'abbatiale, à l'occasion de la construction du nouveau maître-autel, entraînèrent la réfection du pavement et la découverte de plusieurs sépultures. En 1656 de nouveaux travaux furent effectués dans le chœur pour aménager des stalles ; on crut constater que les sépultures découvertes dix ans plus tôt avaient été alors bouleversées par les ouvriers ; cette fois les « tombeaux » (c'est-à-dire les gisants gothiques) des souverains mérovingiens furent déplacés, ainsi que les sarcophages sous-jacents qui étaient censés leur correspondre, et notamment ceux de Childéric II et de Bilihilde, tandis que d'autres sarcophages de pierre et de plâtre étaient mis au jour. Ces diverses trouvailles n'ayant pas fait l'objet, semble-t-il, de procès-verbaux contemporains, on ne les connaît que par la relation de Dom Bouillart, largement postérieure (1724), mais fort précieuse car elle paraît reposer sur la transmission orale de témoignages[25].

## La tombe de Childéric II († 675)

Selon Dom Bouillart, le contenu de plusieurs des sarcophages ouverts en 1656 était intact et on y observa des corps enveloppés de suaires ou encore habillés (sans que l'on signale des accessoires vestimentaires ou des objets mobiliers). D'autres tombes, au contraire, avaient été violées, notamment celles de Childéric II et de Bilihilde que l'on croyait avoir vues intactes en 1645. À cette date, en effet, des témoins confessèrent qu'ils « ... avoient vu sur la tête du Roy un grand passement d'or en forme de couronne, un morceau de toile d'or qui lui couvroit le visage, des éperons et que sa ceinture, qui paroissoit entière et d'un pouce de largeur, étoit enrichie d'espace en espace de quelques boucles et ornements d'argent... »[26]. Or, en 1656, l'inventaire présumé de la même sépulture, considérée comme violée, comportait : « ... Un grand bâton de coudre et une canne fort longue, tous deux de la longueur du tombeau ; une épée rompüe par la poignée et mangée de roüille ; la boucle du baudrier composée de trois pièces de fin or ; quelques petites plaques d'argent fort minces d'une figure quarrée, où étoit gravé un serpent amphibène, c'est à dire qui a deux têtes, et qui mord par la tête et par la queue ; ces plaques avoient à chaque angle ou coin un petit clou pour les attacher à la ceinture ou baudrier... ; quelques morceaux de liège et de cuir, dont ses bottes étoient composées, et un grand vase de gros verre cassé par le bas du col, où restoient quelques parfums... »[27].

Ces deux témoignages ne nous semblent pas suffisants pour accréditer la thèse de la violation du sarcophage de Childéric II entre 1645 et 1656 et paraissent plutôt correspondre au contenu de deux tombes différentes, l'une et l'autre intactes lors de leur ouverture. Le commentaire de Dom Bouillart

25. Dom BOUILLART, *op. cit.* note précédente, p. 251 sq.

26. *Ibid.*, p. 252.

27. *Ibid.* Aucun des objets mobiliers mentionnés n'a été conservé, bien que ces trouvailles aient sans doute été déposées dans le « cabinet » de l'abbaye, comme d'autres antiquités (dont l'existence nous est connue par les ouvrages de Dom MONTFAUCON, *L'Antiquité expliquée et représentée en figures*, Paris, 1719, t. III, pl. XXII, et Dom MARTIN, *La Religion des Gaulois tirée des plus pures sources de l'Antiquité*, Paris, 1727, t. II, pl. 44, p. 350). L'une des appliques à décor animalier a été reproduite par Dom MONTFAUCON, *Les Monumens de la monarchie françoise*, Paris, 1729, t. 1, p. 174.

reflète d'ailleurs bien les incertitudes qui existaient alors quant à l'identification des sépultures, dont la relation directe avec les gisants n'était pas toujours évidente. On ne put ainsi attribuer à Childéric II le sarcophage au riche mobilier funéraire masculin avant de découvrir, grâce au nettoyage du tombeau, à l'emplacement de la tête, l'inscription gravée *CHILDR REX*[28].

## Les autres tombes royales

Les observations concernant la tombe attribuée à la reine Bilihilde semblent plus convaincantes puisqu'il est indiscutable que la sépulture ouverte en 1656 était totalement bouleversée et pillée, ce qui n'était pas le cas du tombeau attribué en 1645 à l'épouse de Childéric II : « ... Bilihilde avoit encore ses habits royaux et un coussin d'herbes odoriférantes sous la tête... »[29].

Dom Bouillart demeure aussi imprécis en ce qui concerne les autres tombes royales, ne signalant ni mobiliers funéraires ni violations. Il est cependant bien certain que les très riches sépultures de plusieurs souverains mérovingiens et de leurs proches furent violées entre 1645 et 1656, ainsi qu'en témoigne Dom Bernard de Montfaucon[30]. Il relate, en effet, qu'un religieux de l'abbaye confessa sur son lit de mort avoir négocié au poids du métal précieux des objets découverts dans les tombes, remettant à son supérieur un « reliquat » de 13 000 livres qui servit, en 1664, à la construction des orgues de l'abbatiale !

D'autres découvertes anciennes, également effectuées à l'intérieur de l'église, méritent encore d'être signalées, même si leur identification demeure conjecturale. En 1643, on mit au jour deux sarcophages de pierre à proximité de la porte du cloître, au nord de l'édifice[31]. L'un d'entre eux portait l'inscription *HILPERICUS* gravée à l'extérieur de la cuve et peinte en vermillon à l'intérieur : son mobilier ne comportait qu'une petite lampe de cuivre à laquelle était suspendue une croix portant la représentation du Christ. Ces données ne suffisent évidemment pas à attribuer la sépulture à Chilpéric Ier, dont on sait qu'il fut inhumé à Saint-Germain-des-Prés en 584. On découvrit encore en 1704, lors de nouveaux travaux à l'emplacement du maître-autel, un sarcophage dont la cuve de pierre blanche, gravée à la tête de quatre croix, était fermée par un couvercle tectiforme de marbre aux extrémités abattues[32]. Ce dernier, aujourd'hui conservé au musée du Louvre, était orné d'imbrications avec, en réserve sur l'une des faces, un cartouche rectangulaire portant la représentation classique du ceps de vigne sortant d'un vase, bel exemple de sculpture funéraire de l'Antiquité tardive issue des ateliers du sud-ouest de la Gaule. D'abord attribué au roi Caribert, ce monument fut ensuite considéré comme celui de l'abbé Morard, les argu-

28. Dom BOUILLART, *op. cit.* note 24, p. 253.
29. *Ibid.*, p. 252.
30. Dom MONTFAUCON, *Les Monumens de la monarchie française*, *op. cit.* note 27, t. I, p. 174.
31. *Ibid.*, p. 175 ; Dom RUINART, *op. cit.* note 24.
32. DOM BOUILLART, *op. cit.* note 24, p. 251. Laissé en place, ce sarcophage fut à nouveau exhumé par Legrand d'Aussy en 1799. C'est alors que le couvercle fut déposé au récent Musée des Monuments français, puis à Saint-Denis et enfin au Louvre : cf. VIEILLARD-TROIEKOUROFF *et al.*, *op. cit.*, p. 105-106.

ments allégués dans un sens comme dans l'autre ne pouvant apporter aucune certitude[33]. Les travaux entrepris en 1854 dans le collatéral méridional de l'église révélèrent encore une grande quantité de sarcophages de plâtre moulé et de pierre, trois de ces derniers portant un décor gravé de croix multiples sur leur panneau de tête[34]. Compte tenu de leur situation, ces tombes se trouvaient très vraisemblablement dans le sous-sol même de la basilique Saint-Vincent et elles devaient abriter, comme aux Saints-Apôtres de Paris[35], la dépouille des grands qui avaient eu le privilège de reposer au plus près des saintes reliques.

## La nécropole mérovingienne *extra muros*

D'autres travaux, exécutés depuis le milieu du siècle dernier autour de Saint-Germain-des-Prés, ont par ailleurs permis de circonscrire le vaste champ de sépultures *ad sanctos*, de type tout à fait classique pour Paris, rassemblées autour du tombeau de saint Germain et sans doute aussi des tombes royales mérovingiennes[36]. Au nord, la nécropole s'étendait ainsi jusqu'à la rive septentrionale de la rue de l'Abbaye ; à l'est, elle atteignait la rue de l'Échaudé ; au sud, elle se développait au moins jusqu'au milieu du boulevard Saint-Germain ; à l'ouest, enfin, elle a été reconnue jusqu'à l'extrémité occidentale de la place Saint-Germain-des-Prés (c'est-à-dire à l'emplacement de l'ancien passage Saint-Benoît).

Cependant la nécropole royale mérovingienne de Sainte-Croix-et-Saint-Vincent, qui paraît donc avoir coïncidé avec le chœur de l'actuelle église Saint-Germain-des-Prés, demeure encore fort mal connue et on ne peut qu'espérer, comme à Saint-Denis[37], l'exécution dans l'avenir de fouilles méthodiques dans les secteurs du monument dont le sous-sol n'a pas été bouleversé par les travaux modernes[38].

33. Ces attributions reposaient en effet à la fois sur la tradition, fort imprécise comme on l'a vu, ainsi que sur l'interprétation du plan de Dom Bouillart (*op. cit.* note 24), à vrai dire schématique en ce qui concernait l'emplacement effectif des tombes royales, lesquelles ne coïncidaient pas nécessairement avec les gisants censés leur correspondre.

34. A.-P.-M. GILBERT, « Mémoire sur les anciennes et nouvelles réparations de l'église de l'abbaye de Saint-Germain-des-Prés », *Revue archéologique*, 1854-1855, p. 531-543 ; F. DE GUILHERMY, *Notes sur les monuments religieux de Paris*, f° 298 (BnF, ms. n.a.fr. 6119, t. II). Les dessins des trois panneaux de sarcophages de pierre ornés de croix multiples sont reproduits, d'après Gilbert, dans VIEILLARD-TROIEKOUROFF *et al*, *op. cit.* note 14, fig. 14, p. 233.

35. PÉRIN, *op. cit.* note 6, p. 148 sq.

36. On trouvera l'inventaire détaillé de ces trouvailles dans PÉRIN, *op. cit.* note 6, p. 278 sq.

37. P. PÉRIN, « Quelques considérations sur la basilique de Saint-Denis et sa nécropole à l'époque mérovingienne », dans *Villes et campagnes dans l'Occident médiéval. Mélanges Georges Despy*, Liège, 1991, p. 599-624.

38. Les travaux effectués en 1854 dans le collatéral sud de Saint-Germain-des-Prés ont ainsi mis en évidence l'existence d'une importante zone de sarcophages mérovingiens encore en place, cf. GILBERT, *op. cit.* note 34.

**Patrick PÉRIN,** Musée des Antiquités Nationales, Château – B.P. 30, F-78103 Saint-Germain-en-Laye Cedex

## Saint-Germain-des-Prés, première nécropole des rois de France

Édifiés par Clovis et Clotilde au lendemain de la victoire de Vouillé (507), les Saints-Apôtres de Paris (devenus Sainte-Geneviève) n'eurent pas la destinée d'un mausolée dynastique. En revanche, la basilique Sainte-Croix-et-Saint-Vincent (devenue Saint-Germain-des-Prés), fondée à la génération suivante par Childebert Ier, s'imposa comme nécropole royale auprès de la plupart des Neustriens de 558 jusqu'en 675, tout en étant en partie relayée par Saint-Denis à partir de Dagobert (628-639). De leur côté, les rois austrasiens et burgondes ne semblent pas avoir disposé de lieux de sépulture dynastiques. Lieu de sépulture privilégié des rois mérovingiens, Saint-Germain-des-Prés a fait l'objet d'une série de découvertes archéologiques du XVIIe siècle à nos jours. Il est ainsi permis d'avoir une certaine connaissance de la nécropole royale et de son environnement.

Archéologie funéraire – Mérovingiens – nécropole – Paris – Saint-Germain-des-Prés

## Saint-Germain-des-Prés, the First Necropolis of the Kings of France

Erected by Clovis and Clotilda soon after the victory of Vouillé (507), the Saints-Apôtres of Paris (subsequently renamed Sainte-Geneviève) were not destined to become a dynastic mausoleum. It was rather the Parisian basilica of Sainte-Croix-et-Saint-Vincent (renamed Saint-Germain-des-Prés), founded in the following generation par Childebert I, which asserted itself as the royal necropolis of the Neustrians from 558 to 675 ; Saint-Denis became an alternative burial place from the time of Dagobert's reign (628-639). As for the Austrasian and the Burgundian kings, they do not seem to have disposed of specific dynastic burial-grounds. Saint-Germain-des-Prés, the place of burial favored by the Merovingian kings, has been the site of a series of archaeological finds from the seventeenth century to our times, thus providing additional knowledge of the royal necropolis and its environment.

Funerary archaeology – Merovingians – necropolis – Paris – Saint-Germain-des-Prés

*Médiévales* 31, automne 1996, pp. 37-51

Alain DIERKENS

# LA MORT, LES FUNÉRAILLES ET LA TOMBE DU ROI PÉPIN LE BREF (768)

Un récent téléfilm (1993) consacré au règne de Charlemagne de son avènement à son couronnement impérial s'ouvre sur l'évocation de la mort, à l'abbaye de Saint-Denis le 24 septembre 768, du roi Pépin le Bref[1]. Au début de cette « grande fresque télévisuelle »[2], on peut ainsi voir Pépin procéder sur carte murale au partage de son royaume entre ses deux fils, Charles et Carloman, prononcer, devant sa femme Berthe, quelques paroles d'une rare prescience politique, puis mourir « les yeux ouverts (...), comme il a vécu, comme un roi »[3]. Certes, ce film (comme le livre qui en contient le texte) ne se veut pas strictement historique ; Marcel Jullian ne recule ni devant les invraisemblances, ni devant les anachronismes... mais on ne peut s'empêcher de penser que ce que l'on sait de la mort, des funérailles et de la tombe de Pépin dépasse de loin en intérêt (et même en pathos ou en possibles effets visuels) l'œuvre artistique et que la réalité apparaît comme singulièrement plus percutante que le scénario.

Il y a près de dix ans que Stéphane Lebecq me parlait pour la première fois de son idée d'écrire une biographie scientifique de Pépin le Bref[4] ; ce

1. Co-production Pathé Télévision, France 2, France 3, Rai Uno, Lux Spa et Beta film. Scénario : Jack Russel et Marcel Jullian. Réalisation : Clive Donner. Voir aussi le livre (« roman tumultueux ») tiré du film par M. JULLIAN, *Charlemagne ou la jeunesse du monde*, Paris, 1993.

2. Ce n'est pas le lieu ou le moment pour procéder à une critique historique (ou, mieux, idéologique) du film et du livre – véritables plaidoyers pour une Europe chrétienne. Les contre-vérités et les erreurs abondent ; les arguments « politiques » me semblent bien souvent pernicieux et non fondés... Voir J.-L. KUPPER, « Le *Charlemagne* de Marcel Jullian », *Cahiers de Clio*, n° 120, hiver 1994, p. 89-92.

3. Le fait de mourir « les yeux ouverts », belle image pour un roman, va à l'encontre de l'humilité de la mort chrétienne alors proposée en exemple ; voir, notamment, le témoignage de la première *Vita sancti Huberti*, quasiment contemporaine de la mort de Pépin (puisqu'Hubert, évêque de Maastricht (Liège), meurt en 727 et que sa *Vita* est rédigée peu après 743). Sur ce point Fr. BAIX, « Saint Hubert. Sa mort, sa canonisation, ses reliques », dans *Études sur l'histoire du pays mosan au Moyen Âge. Mélanges Félix Rousseau*, Bruxelles, 1958, p. 71-80.

4. On manque en effet cruellement d'une bonne biographie sur Pépin. Il faut recourir, pour les faits, à L. ÖLSNER, *Jahrbücher des fränkischen Reiches unter König Pippin 741-768*, Leipzig, 1871, ou, pour la période consécutive au coup d'État de 751, à J.-F. BÖHMER, *Regesta Imperii*, t. I : *Die Regesten des Kaiserreiches unter den Karolingern 751-918*, neu bearbeitet von E. MÜHLBACHER und J. LECHNER, nouvelle édition sous la dir. de C. BRÜHL et H. H. KAMINSKY, Hildesheim, 1966. On dispose aussi de très abondantes synthèses sur les Carolingiens, dans lesquelles de nombreuses pages sont consacrées à Pépin ; par exemple P. RICHÉ, *Les Carolingiens. Une famille qui fit l'Europe*, Paris, 1983 ; R. MCKITTERICK, *The Frankish Kingdoms under the Carolingians, 751-987*, Londres-New York,

livre aurait commencé (et – je l'espère – commencera) par le récit de l'enterrement de Pépin, inhumé face contre terre sous le porche de l'église de l'abbaye de Saint-Denis aux destinées de laquelle présidait alors son ami Fulrad : le caractère officiel des funérailles y aurait contrasté fortement avec la volonté d'humilité marquée par Pépin lui-même et le contraste aurait encore été renforcé par le fait que l'église abbatiale était alors en pleins travaux d'agrandissements et d'embellissements, entrepris à l'initiative du défunt roi. Le scénariste et homme de lettres n'aurait-il pas eu intérêt à prendre contact avec l'historien médiéviste ?

Dans ce bref article, j'examinerai successivement ce que l'on sait (ou croit savoir) de la mort et de la tombe de Pépin, le choix de Saint-Denis comme lieu de sépulture, la signification d'un enterrement *ante limina basilicae* et les apports de l'archéologie en la matière, la nature de l'*augmentum* que Charlemagne a fait construire sur la tombe de son père et, enfin, le sort des restes du premier roi carolingien[5].

## La mort et les funérailles de Pépin le Bref

Les sources écrites conservées sont laconiques sur la mort de Pépin ; les Continuations du livre IV des Chroniques de Frédégaire ou les *Annales Mettenses priores* – textes écrits, on le sait, dans l'entourage direct de Pépin ou de Charlemagne et donc bien informés sur ce point – rapportent que Pépin, tombé malade à Saintes, avait immédiatement décidé de se rendre à Saint-Denis, en passant par Poitiers et par l'abbaye de Saint-Martin de Tours qu'il combla de largesses. Arrivé à Saint-Denis avec sa femme et ses deux fils, ayant pris conscience de l'imminence de sa mort, il convoqua les grands du *regnum Francorum*, tant laïcs qu'ecclésiastiques, et leur fit approuver un partage du royaume entre Charles et Carloman[6]. Il décéda peu de temps après, le 8 des kalendes d'octobre (24 septembre 768) et, comme il l'avait voulu *(ut ipse voluit)*, il fut enterré à Saint-Denis par ses deux fils : l'enterrement eut lieu *cum magno* (ou *summo*) *honore*[7].

On a, par ailleurs, conservé quatre chartes (dont trois en original) de Pépin données en faveur de Saint-Denis en 768. Trois d'entre elles sont datées de la veille de sa mort (le 9 des kalendes d'octobre) et la quatrième de septembre 768 sans plus de précision ; on y lit les dernières décisions politiques du souverain et, notamment, une précision quant à sa sépulture : *donatum in perpetuum pro animae nostrae remedium seu et propter locum sepulturae corporis mei ad eundem sanctum locum esse volumus*[8].

1983 ; St. LEBECQ, *Nouvelle Histoire de la France médiévale*, t. I : *Les origines franques, V<sup>e</sup>-IX<sup>e</sup> siècle*, Paris, 1990 ; R. SCHIEFFER, *Die Karolinger*, Stuttgart-Berlin-Cologne, 1992 ; etc. Je travaille actuellement à une synthèse sur le maire du palais Carloman, frère de Pépin le Bref.

5. Faut-il dire que je dédie cette modeste étude à Stéphane Lebecq en témoignage d'amitié... et avec l'espoir qu'elle l'incite à rédiger son *Pépin le Bref*.

6. Ce partage reprend celui qui avait été conclu en 742 à Vieux-Poitiers entre Pépin le Bref et son frère Carloman ; cf. H. J. SCHÜSSLER, « Die fränkische Reichsteilung von Vieux-Poitiers (742) », *Francia*, 13, 1985, p. 47-112.

7. Voir, en particulier, *Annales Mettenses priores*, Br. de SIMSON éd., Hanovre-Leipzig, 1905 *(MGH, SS rerum germanicarum in usum scholarum)*, a° 768, p. 55-56 et *Continuationes libri quarti Fredegarii Chronicorum*, J. M. WALLACE-HADRILL éd., Londres, 1960, chap. 53, p. 120-121.

8. Éd. A. DOPSCH, J. LECHNER et M. TANGL, revue par E. MÜHLBACHER, *MGH, DD Karol.*, t. I, Hanovre, 1906, DK 25-28, p. 34-40 ou, pour les originaux, H. ATSMA et J. VEZIN éd., *Chartae Latinae*

Le 13 janvier 769, dans un acte daté d'Aix-la-Chapelle et, lui aussi, conservé en original, Charlemagne émettait le souhait d'être inhumé à Saint-Denis où reposait son père *(...ubi...domnus et genitor noster Pippinus rex requiescere videtur et nos, si Domino placuerit, sepelire – sic* pour *sepeliri-cupimus)*[9]. Quelques années plus tard, en 783, il fit, en outre, transférer à Saint-Denis le corps de sa mère Berthe, morte à Choisy, pour l'y ensevelir aux côtés de Pépin *(iuxta sepulchrum viri sui gloriosi Pipini regis)*[10].

De plus amples précisions sur la tombe de Pépin sont fournies par trois textes postérieurs : une lettre de Louis le Pieux à Hilduin, abbé de Saint-Denis (vers 835), un passage du mémoire que l'abbé Suger consacra à son administration de Saint-Denis (1145-1149) et une addition du XII<sup>e</sup> siècle dans un manuscrit de la Chronique d'Hugues de Fleury[11]. Dans la lettre datée des environs de 835 et surtout consacrée à des écrits grecs et latins conservés dans l'*armarium* de l'abbaye[12], Louis parle de son père Charles, puis de son grand-père Pépin dont il évoque le sacre de 754 *(in regem Francorum unctus)* devant l'autel dédié à saint Denis ; il ajoute que le *titulus* du *conditorium* de Pépin apprend avec quelle humilité[13] le roi, à la fin de sa vie, a ordonné d'être enterré *ante limina basilicae sanctorum martyrum*[14]. Dans le traité de Suger[15], on peut lire qu'en 1137, l'abbé avait commencé ses grands travaux à l'église abbatiale par la façade occidentale, plus précisément par l'entrée *(ad priorem valvarum introitum)*, « en démolissant un appendice *(augmentum)* construit par Charlemagne pour un motif assez respectable : en effet son père l'empereur *(imperator)* Pépin s'était fait ensevelir devant l'entrée *(extra in introitu valvarum)*, non pas sur le dos mais la face contre terre *(prostratum non supinum)*, pour expier les péchés de son propre père Charles Martel »[16]. Enfin, un manuscrit de Saint-Maur-des-Fossés contenant le texte

*Antiquiores* (désormais *ChLA*), t. 15 : *France III*, Dietikon-Zurich, 1986, p. 34-50, n° 602-604 ; les préambules de ces documents montrent la conscience qu'avait Pépin de la proximité de son trépas. A ces quatre chartes pour Saint-Denis, on ajoutera un diplôme de juillet 768 pour Saint-Hilaire de Poitiers (DOPSCH *et al.* éd., DK 24, p. 32-34) qui a donc dû être donné lors du voyage de Pépin de Saintes à Saint-Denis.

9. DOPSCH *et al.* éd., *MGH, DD Karol.*, t. I *(op. cit.)*, DK 55, p. 81-82 ou ATSMA-VEZIN éd., *ChLA*, t. 15, p. 63-65, n° 608. Sur cet acte, voir, en dernier lieu, A. STOCLET, *Autour de Fulrad de Saint-Denis (v. 710-784)*, Paris-Genève, 1993, p. 93-97.

10. *Annales Mettenses priores, op. cit.*, a° 783, p. 71. Sur ceci, A. ERLANDE-BRANDENBURG, *Le roi est mort. Étude sur les funérailles, les sépultures et les tombeaux des rois de France jusqu'à la fin du XIII<sup>e</sup> siècle*, Genève, 1975, p. 72 ou K. H. KRÜGER, *Königsgrabkirchen der Franken, Angelsachsen und Langobarden bis zur Mitte des 8.Jahrhunderts. Ein historisches Katalog*, Munich, 1971, p. 182-183.

11. K. H.KRÜGER, *Ibid.*, p. 182 ; A.ERLANDE-BRANDENBURG, *Le roi est mort, op. cit.*, p. 71-72.

12. E. DÜMMLER éd., *MGH, Ep.*, t. V (= *Epistolae Karolini Aevi*, t. III), Berlin, 1898-1899, p. 325-327, n° 19.

13. L'insistance sur l'*humilitas* de Pépin doit évidemment être mise en rapport direct avec la pénitence qui fut imposée à Louis le Pieux en 833 à Saint-Médard de Soissons, puis annulée à Saint-Denis le 1<sup>er</sup> mars 834. Sur cette question, voir le remarquable article de M. DE JONG, « Power and Humility in Carolingian Society : the Public Penance of Louis the Pious », *Early Medieval Europe*, 1, 1992, p. 29-52.

14. C'est délibérément que je ne traduis pas ici les termes latins *titulus, conditorium et ante limina basilicae* ; j'y reviendrai plus loin.

15. SUGER, *Liber de rebus in administratione sua gestis*, A. LECOY DE LA MARCHE éd., *Œuvres complètes de Suger*, Paris, 1867 (Société de l'histoire de France, t. 29), p. 151-209, à la p. 187 (chap. 25). Liste des éditions et commentaire général dans M. BUR, *Suger, abbé de Saint-Denis, régent de France*, Paris, 1991, notamment p. 320-322.

16. Je reprends ici la traduction de Michel Bur dans SUGER, *La Geste de Louis VI et autres œuvres*, Paris, 1994, p. 247 ; je ne crois pas exact de traduire *prior introitus valvarum* par « grand portail ».

de la Chronique de Hugues de Fleury ajoute que Pépin fut enterré *prostrata facie* [17].

## Pourquoi Saint-Denis ?

La première question qui se pose est de savoir pourquoi c'est à Saint-Denis que Pépin le Bref a souhaité être enterré. Les réponses possibles, complémentaires, abondent. On connaît les liens étroits entre Pépin et l'abbaye : il y fut éduqué [18] ; l'abbé Fulrad, premier des chapelains royaux, est un des hommes les plus proches de lui, et cela, bien avant le coup d'Etat de 751 [19] ; le second sacre royal (celui que le pape Étienne II conféra à Pépin et à ses deux fils, à Saint-Denis, en juillet 754) revêt pour Pépin une extraordinaire importance [20] ; les nombreuses donations de Pépin à Saint-Denis [21] – y compris pour le Trésor de l'abbaye [22] – révèlent un attachement pour Denis explicitement souligné dans les préambules des chartes rédigées à ces occasions, etc. À ces arguments, il faut évidemment ajouter que c'est à Saint-Denis que le père de Pépin, Charles Martel, avait été enterré en 741 [23], que celui-ci avait également témoigné une dévotion marquée pour Denis, Rustique et Eleuthère [24] et qu'en 768, rares étaient ceux qui mettaient en cause sa politique, même religieuse [25]. Enfin, je dirai plus loin pourquoi je crois que les travaux que Fulrad fit faire à l'abbatiale de Saint-Denis ont été entrepris dès les années 750 et qu'ils doivent beaucoup à la générosité et à l'appui de Pépin.

17. *Fragmenta Historiae Fossatensis*, G. WAITZ éd., *MGH, SS*, t. 9, Hanovre, 1851, p. 372 (Bernensis 324 : manuscrit de la fin du XIIe siècle).
18. Par ex. A. STOCLET, *Autour de Fulrad, op. cit.*, p. 39, n. 4.
19. Surtout A. STOCLET, *passim*.
20. Pour ne pas grossir inutilement la bibliographie de cet article, je renvoie à l'étude fondamentale d'A. J. STOCLET, « La *Clausula de unctione Pippini regis* : mises au point et nouvelles hypothèses », *Francia*, 8, 1980, p. 1-42. À relire en tenant compte des hypothèses, que je crois fondées, de M. BECHER, « Drogo und die Königserhebung Pippins », *Frühmittelalterliche Studien*, 23, 1989, p. 131-153.
21. Plus du tiers des chartes conservées et intitulées au nom de Pépin sont des donations ou des confirmations de biens et de droits en faveur de Saint-Denis.
22. K. HOFFMANN, « Zur Entstehung des Königsportals in Saint-Denis », *Zeitschrift für Kunstgeschichte*, 48, 1985, p. 29-38, aux p. 30-31 ; D. GABORIT-CHOPIN, « Le Trésor du haut Moyen Âge. Dagobert et Charles le Chauve », *Le Trésor de Saint-Denis* (Catalogue d'exposition Paris, Musée du Louvre, mars-juin 1991), Paris, 1991, p. 39-54, aux p. 44-45.
23. K. H. KRÜGER, *Königsgrabkirchen, op. cit.*, p. 181 ; A. ERLANDE-BRANDENBURG, *Le roi est mort, op. cit.*, p. 70-71.
24. On rappellera que la dernière charte conservée de Charles Martel est datée de Quierzy, le 17 septembre 741 (un mois environ avant sa mort), qu'elle est destinée à Saint-Denis et qu'elle porte les *signa* de la femme, Swanahilde, et du dernier fils, Grifon, de Charles ; sur cette charte, voir I. HEIDRICH, « Titulatur und Urkunden der arnulfingischen Hausmeier », *Archiv für Diplomatik*, 11-12, 1965-1966, p. 71-279, surtout p. 234 et 242 (A 12) et, en dernier lieu, I. HEIDRICH, « Die Urkunden Pippins d. M. und Karl Martells. Beobachtungen zu ihrer zeitlichen und räumlichen Streuung », *Karl Martell in seiner Zeit*, J. JARNUT, U. NONN et M. RICHTER éd., Sigmaringen, 1994 (Beihefte der Francia, 37), p. 23-33, aux p. 31-32 (avec bibliogr. compl.).
25. Sur les raisons de la mauvaise réputation, tardive, de Charles et le développement des légendes le concernant, voir diverses études d'U. NONN, surtout « Das Bild Karl Martells in den lateinischen Quellen vornehmlich des 8. und 9. Jahrhunderts », *Frühmittelalterliche Studien*, 4, 1970, p. 70-137 et « Das Bild Karl Martells im mittelalterlichen Quellen », *Karl Martell in seiner Zeit, op. cit.*, p. 9-21. Pour quelques cas précis, voir A. DIERKENS, « *Carolus monasteriorum multorum eversor et ecclesiasticarum pecuniarum in usus proprios commutator ?* Notes sur la politique monastique du maire du palais Charles Martel », *ibid.*, p. 277-294.

## Une inhumation *ante limina basilicae*

Si le choix de Saint-Denis ne pose donc aucune difficulté particulière, l'endroit précis que Pépin a retenu pour sa tombe mérite l'attention, surtout si l'on sait que la tombe de Charles Martel avait, elle, été placée dans le chœur, près de l'autel, « du côté gauche » (c'est-à-dire au Nord)[26]. Si l'on en croit Louis le Pieux qui se réfère au *titulus* placé sur la tombe de son grand-père, c'est Pépin lui-même qui a souhaité – l'inscription dirait même « a ordonné » *(preceperit)* – être enterré *ante limina basilicae*. Un tel emplacement implique une volonté d'humilité, bien sûr ; d'autres exemples, antérieurs à celui-ci, le montrent à suffisance.

De manière générale[27], le porche de l'église, le narthex, était considéré comme l'emplacement réservé aux pénitents ou à ceux qui attendaient une purification avant d'avoir le droit d'entrer dans l'église proprement dite. D'un point de vue théologique, comme il existe une correspondance entre l'ici-bas et la topographie de l'au-delà, un enterrement *ante limina* ou *in porticu ecclesiae* préfigure l'attente devant les portes du Paradis ; on trouve d'ailleurs des attestations explicites d'assimilation de l'église à la Jérusalem céleste. Par voie de conséquence, un enterrement dans une église est souvent considéré comme une préfiguration de la sainteté et, même si des dérogations sont prévues[28], l'inhumation *in ecclesia* n'apparaît dès lors comme recommandable que si des signes incontestables ont manifesté la volonté divine.

De nombreuses *Vitae* montrent ainsi le saint d'abord enterré dans le porche ou le portique d'une église avant qu'un miracle ou qu'une vision ne justifie une élévation des reliques et une translation du corps près de l'autel ; le cas de la *Vita* de saint Aimé de Remiremont (mort vers 628 ; texte de la fin du VII^e siècle)[29] est d'autant plus intéressant que les termes utilisés sont proches, voire identiques à ceux qui concernent Pépin. À l'approche de sa mort, le saint, s'estimant indigne d'un ensevelissement dans l'église, demande de préparer sa sépulture devant l'entrée de la *basilica* et rédige lui-même un *titulus* insistant sur son statut de pénitent ; quelques jours après

26. Sur l'emplacement exact de la tombe de Charles Martel à Saint-Denis, on dispose surtout d'une mention du XII^e siècle, dans un texte anonyme habituellement connu comme *Abbreviatio chronicae, genealogiae et historiae regum Francorum* (G. WAITZ éd., *Archiv für ältere deutschen Geschichtsforschung*, 11, 1858, p. 287 : *sinistra manu*) et de renseignements plus tardifs (1274), tirés des *Grandes Chroniques de France* (J. VIARD éd., *Les Grandes Chroniques de France*, t.2 : *De Clotaire II à Pépin le Bref*, Paris, 1922, p. 236-237 : *mis fu en costé du maistre autel, en un riche sarcuel d'alabaustre*), dont A. Erlande-Brandenburg a défendu la bonne information sur ce point (*Le roi est mort, op. cit.*, p. 71 et n. 30). Sur la valeur de cette source, voir B. GUENÉE, « Les *Grandes Chroniques de France. Le Roman aux roys* (1274-1518) », *Les lieux de mémoire*, P. NORA éd., t. 2 : *La Nation*, vol. 1, Paris, 1986, p. 189-214, surtout p. 191-192.

27. Sur cette difficile question, je m'appuie largement sur l'article d'A. ANGENENDT, « *In porticu ecclesiae sepultus.* Ein Beispiel von himmlisch-irdischer Spiegelung », *Iconologia Sacra. Mythos, Bildkunst und Dichtung in der Religions – und Sozialgeschichte Alteuropas. Festschrift für Karl Hauck*, H. KELLER et N. STAUBACH éd., Berlin-New York, 1994, p. 68-80.

28. Sur ce point, je me contente de renvoyer à une synthèse récente : J. CHELINI, *L'aube du Moyen Âge. Naissance de la chrétienté occidentale. La vie religieuse des laïcs dans l'Europe carolingienne (750-900)*, Paris, 1991, p. 481-494.

29. La date de la *Vita Amati* (étroitement liée à la *Vita Adelphi* et à la *Vita Romarici*) est un problème controversé. Notamment contre Br. Krusch (qui en faisait un texte carolingien de peu de valeur), j'accepte ici l'argumentation de N. GAUTHIER, *L'évangélisation des pays de la Moselle. La province romaine de Première Belgique entre Antiquité et Moyen Âge (III^e-VIII^e siècle)*, Paris, 1980, p. XXI et 274-276 qui, après d'autres, en place la rédaction peu avant 700.

son enterrement là où il l'avait ordonné *(loco quo ipse preceperat)*, une vision enjoint à la communauté de transférer le corps près de l'autel[30].

Arnold Angenendt insiste principalement sur cet aspect d'humilité et de pénitence ; il interprète en ce sens les sépultures pontificales attestées – du début du VIe aux environs de 700 – dans le porche ou la sacristie *(secretarium)* de Saint-Pierre de Rome et voit dans l'influence romaine la raison d'inhumations *in porticu* d'évêques ou de souverains anglo-saxons du VIIe et du début du VIIIe siècle[31]. Il est cependant évident que la sépulture *ante limina* peut aussi avoir une valeur de protection : le défunt apparaît alors, en quelque sorte, comme le gardien ou comme le portier du sanctuaire[32]. Si l'on ajoute qu'un *titulus* explique les raisons de l'emplacement de la tombe, nécessairement vue par tout visiteur, une tombe *ante limina* prend valeur de modèle et renforce encore le rôle du souverain comme garant du christianisme et comme incarnation d'une attitude morale exemplaire. On ne peut, à mon sens, dissocier une réelle volonté d'humilité de l'ostentation d'une éthique ou de vertus chrétiennes : l'humilité appelle l'admiration et se rapproche ainsi d'une forme d'orgueil.

Dans le monde franc, Pépin semble avoir été le premier souverain à opter pour ce type de sépulture ; le modèle romain et les exemples anglo-saxons ont pu jouer ici un rôle déterminant[33]. Quoi qu'il en soit, on connaît de nombreux exemples de membres de la famille carolingienne à avoir été enterrés dans le porche ou devant le seuil de la porte d'une église, à commencer par Charlemagne lui-même. Le dossier historique et archéologique de la tombe de Charlemagne est dense et difficile[34] ; il comprend surtout un passage de la *Vita Karoli* d'Eginhard[35], des textes relatifs à l'ouverture de la tombe par Otton III le jour de Pentecôte de l'an mil, le résultat de fouilles archéologiques (dont certaines encore partiellement inédites) menées dans l'église du palais aux XIXe et XXe siècles. Une démonstration d'Helmut Beu-

30. *Vita Amati abbatis Habendis*, Br. KRUSCH éd., *MGH, SSRM*, t. 4, Hanovre-Leipzig, 1902, p. 215-221, en particulier le chap. 13, p. 220 : *Denique cum esset in sancta humilitate precipuus, indignum se reputans infra valvas basilicae sepeliendum, in introitu hostii basilicae sanctae Mariae suum iussit preparare sepulcrum, scribens desuper titulum quem ipse edidit, hoc modo dicens (...).* Sur ce passage, voir A. ANGENENDT, « *In porticu ecclesiae sepultus* », *loc. cit.*, p. 73 (avec parallèles des VIIIe et IXe siècles : règle de saint Chrodegang, *Passio Ragneberti*, etc.).

31. A. ANGENENDT, « *In porticu ecclesiae sepultus* », *loc. cit.*, surtout p. 71-74.

32. Dans son étude classique sur les sépultures pontificales du haut Moyen Âge (*Petrusnachfolge und Kaiserimitation. Die Grablegen der Päpste, ihre Genese und Traditionsbildung*, Göttingen, 1989), Michael Borgolte n'hésite pas à parler des papes morts comme portiers gardant l'accès à la citadelle de saint Pierre (« Die toten Päpste als Türhüter zur Burg des Apostels », p. 75-93, avec abondantes références).

33. Il ne serait évidemment pas difficile de montrer, dans bien des domaines (par exemple la liturgie, le chant, l'architecture,...), les influences romaines dans le royaume carolingien dès le milieu du VIIIe siècle. Par ailleurs, on a souvent évoqué l'influence anglo-saxonne dans le sacre royal de 751 ou dans les options religieuses de Carloman, frère de Pépin.

34. On trouvera l'essentiel des références bibliographiques relatives à cette question dans A. DIERKENS, « Autour de la tombe de Charlemagne. Considérations sur les sépultures et les funérailles des souverains carolingiens et des membres de leur famille », *Byzantion*, 61, 1991, fasc. 1 (= *Le souverain à Byzance et en Occident, du VIIIe au Xe siècle. Actes du colloque...*, A. DIERKENS et J.-M. SANSTERRE éd., p. 156-180). Certaines des conclusions de cet article sont, à bon droit, remises en question par J. NELSON, « Carolingian Royal Funerals » dans *Power and Society in the Early Middle Ages*, F. THEUWS éd., Leiden, à paraître ; sur d'autres, je persiste et signe...

35. EGINHARD, *Vita Karoli*, L. HALPHEN éd. et trad., 4e éd., Paris, 1967 (Les classiques de l'histoire de France au Moyen Âge), chap. 31, p. 86-89.

mann[36], d'autant plus magistrale qu'elle a été faite sans connaître le résultat de recherches archéologiques qui confirment ses hypothèses[37], a établi que la tombe de Charlemagne avait été construite devant l'entrée du *Westwerk* de l'église, exactement sous l'autel du premier étage et entre les portes (qui s'ouvraient vers l'intérieur) de ce massif occidental. Charlemagne avait été enterré, le jour même de sa mort (28 janvier 814), dans un sarcophage romain, sous un arc doré ; un portrait et une inscription (dont Eginhard et d'autres écrits indépendants nous donnent le texte)[38] complétaient l'ensemble.

On connaît bien aussi le cas d'Angilbert, abbé de Saint-Riquier et gendre de Charlemagne, mort quelques jours après Charlemagne, le 17 février 814. Angilbert, également par humilité, avait ordonné d'être enterré, dans son abbaye, *ante fores templi*, c'est-à-dire sous l'autel Saint-Sauveur du premier étage du *Westwerk*. Autour de sa tombe avait été gravée une inscription dont le texte est conservé ; si l'on en croit Hariulf de Saint-Riquier, le lieu de la sépulture avait été choisi à proximité de la porte de façon à ce que personne ne puisse entrer dans l'église sans fouler aux pieds la tombe[39].

Parmi les autres Carolingiens qui auraient souhaité être enterrés *ante fores ecclesiae*, on relèvera la volonté de Louis le Pieux de se faire inhumer devant le porche de son abbaye d'Inda/Kornelimünster[40] ; il en est probablement[41] de même, en 810, pour Pépin d'Italie, fils de Charlemagne, à Saint-Zénon de Vérone[42] et, en 794, pour Fastrade, femme de Charlemagne, à Saint-Alban de Mayence. Enfin, j'ai dit plus haut que – par la volonté de Charlemagne – la mère de Charles, Berthe, avait été inhumée en 783 à Saint-Denis, à côté de son mari.

36. H. BEUMANN, « Grab und Thron Karls des Grossen zu Aachen », *Karl der Grosse. Lebenswerk und Nachleben*, t. 4 : *Das Nachleben*, Düsseldorf, 1967, p. 9-38.

37. L. HUGOT, « Baugeschichtliches zum Grab Karls des Grossen », *Aachener Kunstblätter*, 52, 1984, p. 13-28.

38. H. HEMGESBERG, « Gab es zu Karls des Grossen Grabtitulus eine Vorlage ? » dans *Arbor amoena comis. Festschrift zum 25 jährigen Bestehen des Mittellateinisches Seminar in Bonn 1965-1990*, E. KÖNSGEN éd., Stuttgart, 1990, p. 75-80.

39. HARIULF, *Chronicon Centulense*, F. LOT éd., *Chronique de l'abbaye de Saint-Riquier (Ve siècle-1104)*, Paris, 1894, l. 2, chap. 12, p. 77-78 ; voir aussi l. 4, chap. 32, p. 264-266, sur la rédecouverte ultérieure du sarcophage *ad fores ecclesiae, quo compererat illum primo tumulatum fuisse*. Tout ce dossier devrait être repris à la lumière des récentes découvertes archéologiques d'Honoré Bernard (notamment celle du corps de Nithard, fils d'Angilbert et de Berthe, dont on sait qu'il avait été enterré dans le sarcophage de son père).

40. L. HUGOT, « Baugeschichtliches », *loc. cit.*, p. 22 (qui renvoie notamment, n. 13, à sa *Dissertation* ; ID., *Kornelimünster. Untersuchung über die baugeschichtliche Entwicklung der ehemaligen Benediktinerklosterkirche*, Cologne-Graz, 1968, p. 103-110. On sait que, finalement, Louis fut enterré à Saint-Arnoul de Metz, dans un sarcophage romain, dont des fragments sont encore conservés au Musée de la Ville de Metz ; bibliographie sur la question dans A. DIERKENS, « Autour de la tombe de Charlemagne », *loc. cit.*, p. 162, 167-168 et *passim*. Voir aussi, sur ce point, les propositions d'interprétations symboliques des sarcophages de Charlemagne et de Louis le Pieux, de J. NELSON, « Carolingian Royal Funerals », *loc. cit.*

41. L. HUGOT, « Baugeschichtliches », *loc. cit.*, p. 2, qui s'appuie sur un travail que je n'ai pu consulter : H. WISMANN, *Grab und Grabmal Karls des Grossen*, Diss., Heidelberg, 1933, ici p. 28. Certaines des conclusions de Wismann devraient assurément être vérifiées avec attention.

42. J'admets donc, provisoirement, que Pépin a bien été enterré à Vérone et non à Saint-Ambroise de Milan. Ce cas est d'autant plus intéressant que, du point de vue architectural, Saint-Zénon de Vérone présente une laube – un *augmentum* – que Beumann et Hugot rapprochent d'Aix et de Saint-Denis (BEUMANN, « Grab und Throne », *loc. cit.*, p. 30 ; L. HUGOT, « Baugeschichtliches », *loc. cit.*, p. 21-22). De plus, on a conservé une épitaphe de Pépin qui devait être gravée sur son tombeau *(Hoc iacet in tumulo...)* ; E. DÜMMLER éd., *MGH, Poet. Lat. MA*, t. 1 *(= Poetae latini aevi carolini, 1)*, Berlin, 1881, p. 405.

## Une inhumation face contre terre ?

On l'a vu, Suger de Saint-Denis rapporte que Pépin fut enterré *prostratus*, face contre terre ; le même terme *(prostrata facie)* se trouve aussi dans une interpolation d'Hugues de Fleury, addition qui soit vient directement de Suger, soit remonte – directement ou non – à un témoin oculaire de l'ouverture de la tombe en 1137. Il n'y a évidemment aucune raison de mettre en doute le témoignage de Suger sur ce point, même si l'explication qu'il en donne (l'expiation des péchés de Charles Martel) est à la fois invraisemblable et tout à fait anachronique pour le VIIIe siècle. Les *Grandes Chroniques de France* font, elles aussi, mention de la position du corps face contre terre *(adenz)*, mais elles ajoutent aux renseignements fournis par Suger le fait qu'une croix avait été posée sous la face de Pépin et que la tête se trouvait à l'Orient, renforçant ainsi l'idée de prosternation. Comme ces *Chroniques* ont été rédigées en 1274 au plus tard et que – on le verra – la translation définitive des restes de Pépin vers le transept eut lieu en 1264, je crois que ces additions de Primat de Saint-Denis reposent sur des observations faites lors de l'ouverture de la tombe en 1264 et qu'elles doivent être prises en considération ; la présence de la croix n'a d'ailleurs pu être remarquée qu'au moment de la dépose du corps[43].

La position du corps face contre terre est rarement attestée[44], tant dans les textes qu'à l'occasion de découvertes archéologiques. Dans les exemples que relève Édouard Salin en 1952, seuls quelques-uns apparaissent sûrs ; leur datation semble plutôt tardive pour des sépultures mérovingiennes (fin VIIe siècle ?) et leur interprétation chrétienne reste difficile à prouver. Par ailleurs, à Esslingen, prieuré de Saint-Denis depuis l'abbatiat de Fulrad, une tombe masculine (?) du milieu ou de la seconde moitié du VIIIe siècle présente cette même position, associée à certains objets au possible caractère chrétien[45].

## L'*augmentum* de Charlemagne

Il reste à se demander où exactement fut enterré Pépin (en d'autres termes, où était la porte de l'église en 768) et ce que fut l'*augmentum* que

43. *Grandes Chroniques de France*, J. VIARD éd., t. 2, *op. cit.*, p. 258-259) : *ensepouturez fu en l'église de Saint-Denis en France. Adenz fu couchiez ou sarcou, une croiz desoz la face et le chief torné devers Orient*. Sur la valeur de cette source et la façon dont l'auteur, Primat, considérait son « métier d'historien », voir *supra*, n. 26.

44. Il en est évidemment de même pour l'inhumation assise que d'aucuns prêtent à Charlemagne : cette version, absurde (cf. H. BEUMANN, « Grab und Thron », *loc. cit.*, surtout p. 10-14), s'explique par la mauvaise compréhension du terme *solium*. Otton III a trouvé la tombe de Charlemagne *in solio regio*, c'est-à-dire sous la construction *ante limina* qui abritait le trône royal ; Adémar de Chabannes, la Chronique de Novalèse,... se font l'écho de traditions reposant sur la traduction de *solium* par trône et inventant donc la légende d'un enterrement du souverain assis sur son trône...

45. É. SALIN, *La civilisation mérovingienne d'après les sépultures, les textes et le laboratoire*, t. 2 : *Les sépultures*, Paris, 1952, p. 220-222 (le cas de Pépin y est cité d'après les *Grandes Chroniques de France* et est interprété comme celui d'un pénitent chrétien). Sur Esslingen, voir A. STOCLET, *Autour de Fulrad, op. cit.*, p. 235-239 et le rapport préliminaire des fouilles de G. FEHRING, « Frühmittelalterliche Kirchenbauten unter St. Dionysius zu Essligen am Neckar », *Germania*, 44, 1966, p. 354-364 (à la p. 362). Le rapprochement avec la tombe de Pépin est fait par A. STOCLET, « L'abbaye carolingienne de Fulrad », *L'Île-de-France, de Clovis à Hugues Capet, du Ve au Xe siècle*, S. l. (Guiry-en-Vexin), 1993, p. 89-91, à la p. 89.

construisit Charlemagne sur la tombe de son père. Il faut, pour ce faire, aborder la question controversée de l'architecture carolingienne de Saint-Denis et de l'église dite de Fulrad. La difficulté vient essentiellement de ce que les textes, déjà complexes, ont surtout été étudiés avant que des fouilles archéologiques sérieuses ne soient menées dans l'abbatiale par Sumner McKnight Crosby[46], que les premières études prenant en compte les résultats préliminaires de ces fouilles[47] ont paru avant que soit éditée et connue une description de l'abbatiale rédigée en 799[48], que bien des recherches postérieures à cette édition (1980-1981) n'ont pu tenir compte du rapport définitif des fouilles[49], que ce rapport posthume (1987)[50] n'a pas encore été véritablement soumis à la critique sauf en ce qui concerne la période mérovingienne[51], où l'on aboutit à des résultats totalement différents de ceux auxquels était arrivé le fouilleur... On ne m'en voudra donc pas de m'en tenir ici aux seuls points directement liés à la tombe de Pépin.

En s'en tenant aux textes qu'il connaissait (c'est-à-dire la totalité du dossier à l'exception de la *Descriptio* de 799), Léon Levillain a montré[52] de la façon la plus nette que les travaux de réfection de l'église abbatiale de Saint-Denis ont commencé à une date comprise entre 749 et 754 : l'église mérovingienne fut progressivement détruite à partir du chœur, où un autel fut consacré en 754. « Mais l'édifice ne fut achevé que sous Charlemagne : le gros œuvre était assez avancé quand Pépin mourut le 26 septembre 768, puisqu'il demanda à être enterré à l'entrée même de l'église (...) ; la consé-

46. En particulier, l'article impressionnant de L. LEVILLAIN, « L'église carolingienne de Saint-Denis », *Bulletin Monumental*, 71, 1907, p. 211-262.

47. C'est le cas d'études historiques (comme celle de K. H. KRÜGER, *Königsgrabkirchen, op. cit.*, p. 171-189) ou archéologiques (ainsi, M. VIEILLARD-TROÏEKOUROFF, « L'architecture en France du temps de Charlemagne » dans *Karl der Grosse. Lebenswerk und Nachleben*, t. 3 : *Karolingische Kunst*, Dusseldorf, 1965, p. 336-368, aux p. 336-355 ; C. HEITZ, *L'architecture religieuse carolingienne. Les formes et leurs fonctions*, Paris, 1980, p. 22-23 ; etc.), ou de premiers rapports de fouilles de S. McK. CROSBY, comme « Excavations in the Abbey Church of St.-Denis 1948. The Façade of Fulrad's Church », *Proceedings of the American Philosophical Society*, 93, 1949, p. 347-361. De surcroît, les propositions de reconstitution de l'église de Fulrad (plan, élévation) diffèrent radicalement selon les architectes, historiens d'art ou archéologues (S. McK. Crosby, J. Formigé, etc.).

48. On possède deux éditions du texte, chacune accompagnée d'une traduction : chronologiquement, la première à être sortie de presse est celle d'A. STOCLET dans *Latomus*, 39, 1980, p. 191-192, immédiatement suivie de ID., « La *descriptio basilicae Sancti Dionysii.* Premiers commentaires », *Journal des Savants*, 1980, p. 103-117 ; la seconde est due à B. BISCHOFF, « Eine Beschreibung der Basilika von Saint-Denis aus dem Jahre 799 », *Kunstchronik*, 34, 1981, p. 97-103, reprise dans ID., *Anecdota novissima*, Stuttgart, 1984, p. 212-218. Je citerai le texte simultanément d'après Stoclet *(Journal des Savants)* et Bischoff *(Anecdota)*.

49. Surtout J. VAN DER MEULEN et A. SPEER, *Die fränkische Königsabtei Saint-Denis. Ostanlage und Kultgeschichte*, Darmstadt, 1988 (aux p. 179-188, discussion et comparaison des éditions citées *supra*, n. 48) et W. JACOBSEN, « Die Abteikirche von Saint-Denis als kunstgeschichtliches Problem » dans *La Neustrie. Les pays au nord de la Loire de 650 à 850. Colloque historique international*, H. ATSMA éd., Sigmaringen, 1989 (Beihefte der Francia, 16), t. 2, p. 151-184.

50. S. McK. CROSBY, *The Royal Abbey of Saint-Denis, from its Beginnings to the Death of Suger, 475-1151* (P. Z. BLUM éd.), New Haven-Londres, 1987 ; pour l'église de Fulrad et les fouilles à l'ouest de l'église, p. 51-84 et 293-314. Bien évidemment, ce livre remplace, sur de très nombreux points, les précédentes publications de S. McK. Crosby.

51. P. PÉRIN, « Quelques considérations sur la basilique de Saint-Denis et sa nécropole à l'époque mérovingienne » dans *Villes et campagnes au Moyen Âge. Mélanges Georges Despy*, A. DIERKENS et J.-M. DUVOSQUEL éd., Liège, 1991, p. 599-624.

52. Je reprends ici, en les simplifiant, quelques-unes des conclusions de L. LEVILLAIN, « L'église carolingienne », *loc. cit.*, p. 220-221, même si je n'ignore pas qu'elles ont parfois été âprement discutées voire totalement refusées (par ex. J. VAN DER MEULEN et A. SPEER, *Die fränkische Königsabtei, op. cit.*, p. 172-179 et *passim* ; W. JACOBSEN, « Die Abteikirche », *loc. cit.*, p. 180). Une nouvelle lecture des chartes pour Saint-Denis et des *Miracula sancti Dionysii*, souvent utilisés par Levillain, me semble néanmoins confirmer l'essentiel des déductions de l'illustre chartiste.

cration eut lieu le 24 février 775 »[53]. Levillain croyait cependant que l'entrée de l'église « se trouvait au Nord, dans la basse-nef » parce que, se basant sur un passage du *Libellus de consecratione ecclesiae Sancti Dionysii* que Suger rédigea en 1144[54], le porche de l'accès aux portes principales, entouré de deux tours, était situé *in anteriori parte, ab aquiloni*[55] ; or il convient de traduire « sur la façade, du côté de l'Aquilon »[56], c'est-à-dire la partie de la façade occidentale au nord du contre-chœur.

Les fouilles de S. McK. Crosby en 1948 ont, en effet, révélé que la façade de l'église de Fulrad avait connu plusieurs étapes de construction et qu'en particulier y fut ajouté un chœur occidental, de plan polygonal (dans lequel certains ont d'ailleurs voulu voir, sans aucune preuve, une chapelle funéraire dans laquelle Pépin aurait, en un premier temps, voulu se faire enterrer)[57]. Au nord de ce chœur partait un couloir qui menait à l'extérieur ; un passage symétrique au Sud devait être réservé aux moines[58]. Selon toute apparence, c'est donc aux portes de cet accès que fut enterré Pépin : les fouilles archéologiques, fort difficiles il est vrai, entre la façade de l'église de Fulrad et celle de l'avant-corps consacré en 1140 n'ont pas permis de repérer une tombe qui aurait pu être celui du roi Pépin ou de la reine Berthe[59].

Suger rapporte qu'en construisant son célèbre triple portail, il a démonté un *augmentum* qu'avait construit Charlemagne et dont on ne sait rien archéologiquement puisque la façade gothique a été vraisemblablement construite sur lui et à son emplacement. Cet *augmentum* était-il un simple porche recouvrant la tombe auparavant à l'air libre ? Était-il plutôt un espace fermé, identifiable avec le *vestibulum* dont parlent à plusieurs reprises les *Miracula sancti Dionysii* carolingiens[60] ? Était-il parfois désigné sous le terme *conditorium*[61] ? Pour y voir plus clair, il faudrait savoir quand exactement Charlemagne fit bâtir cet *augmentum* : à la mort de Pépin en 768 ? Au moment où il fit transférer les restes de Berthe en 783 ? À la fin de sa vie, après avoir été couronné empereur ? C'est ici qu'intervient la discussion sur la *Descriptio* de 799.

Ce texte étonnant, conservé dans un manuscrit carolingien de Reichenau (premier quart du IXe siècle ?), est une brève description (inspirée de celle que Grégoire de Tours a donnée de Saint-Martin à la fin du VIe siècle) de la *basilica sancti Dionysii*, établie la trente et unième année du règne de Charlemagne, donc en 799 ; on y donne surtout des dimensions ainsi qu'une

53. L. LEVILLAIN, « L'église carolingienne », *loc. cit.*, p. 221.

54. Sur ce texte et ses éditions, voir M. BUR, *Suger abbé, op. cit.*, p. 321-322.

55. SUGER, *Libellus*, A. LECOY DE LA MARCHE éd., *Œuvres de Suger, op. cit.*, chap. 3, p. 217-218. Voir aussi L. LEVILLAIN, « L'église carolingienne », *loc. cit.*, p. 229-231 et fig. 2.

56. Voir la traduction de M. BUR, *Suger. La geste de Louis VI, op. cit.*, p. 193. Cf. aussi S. McK. CROSBY, *The Royal Abbey, op. cit.*, p. 67.

57. A. ERLANDE-BRANDENBURG, *Le roi est mort, op. cit.*, p. 72 se fait l'écho favorable de telles hypothèses. Prudence dans M. DURLIAT, *Des Barbares à l'an Mil*, Paris, 1985, p. 538-539. *Contra*, par exemple, J. VAN DER MEULEN et A. SPEER, *Die fränkische Königsabtei, op. cit.*, p. 167, n. 21.

58. Premier rapport de fouilles : S. McK. CROSBY, « Excavations », *loc. cit.* Voir maintenant ID., *The Royal Abbey, op. cit.*, p. 51-73.

59. On trouve dans la littérature des tentatives d'identifier une tombe comme celle de Pépin (ainsi J. Formigé à propos d'une sépulture dans la contre-abside occidentale), mais aucune de celles-ci n'apparaît comme concluante.

60. C'est l'hypothèse (que je crois exacte) de L. LEVILLAIN, « L'église carolingienne », *loc. cit.*, p. 230.

61. C'est l'hypothèse de H. BEUMANN, « Grab und Thron », *loc. cit.*, p. 30 (à propos d'Aix).

énumération du nombre de colonnes, de luminaires, de fenêtres et de portes. A la fin de la description, sont cités Dagobert, Pépin le Bref, Charlemagne et Carloman.

En ce qui concerne l'*augmentum*, un premier problème vient des dimensions qui y sont fournies pour la *basilica* : 245 pieds de long, 103 pieds de large ; si l'on accepte la valeur habituelle du pied carolingien (environ 33 cm), on obtiendrait un édifice d'environ 80m sur 34. Or les fouilles ont établi que l'église carolingienne en elle-même devait avoir environ 63 m de long. Il n'y a dès lors que deux solutions : ou l'on accepte le pied de 33 cm et il faut supposer que, devant l'église de Fulrad, s'étendait un vaste portique comprenant éventuellement l'*augmentum* ; ou l'on part du rapport longueur/largeur (245/103, soit 2,38) et de la longueur bien attestée archéologiquement pour le transept (28m hors d'œuvre), on déduit une longueur, dans ce cas, du pied à environ 27 cm[62] et on restitue la longueur de la *basilica* à quelque 66m, porche compris.

*In fine*, je l'ai dit, la *Descriptio* fait intervenir quatre souverains. La phrase est grammaticalement boîteuse[63] et permet deux interprétations totalement différentes. Pour Bernard Bischoff, *Dagoberti regis* et *Pippino regi* doivent se comprendre comme deux génitifs dépendant de *de argento*, ces deux derniers mots ne désignant plus uniquement les deux portes mais faisant aussi allusion aux largesses financières de Dagobert et de Pépin ; dès lors, la mention de Charlemagne et Carloman donne un *terminus post quem* pour la construction de l'église, commencée après la mort de Pépin *(post mortem suam)* sur ordre de celui-ci (« Pippin auf dessen Befehl seine Söhne, der Herr Karl und Karlmann, nach seinem Tode diese Kirche errichteten »)[64]. Bref, la construction de l'église de Fulrad devrait, toute entière, être datée d'entre 768/769 et 775[65]. Pour Alain Stoclet au contraire, le membre de phrase entre *Dagoberti regis* et *Carlomannus* doit se comprendre comme un *titulus* dédicatoire, placé au-dessus des portes d'argent qui venaient d'être décrites ; il traduit donc « Pour le roi Dagobert de bonne mémoire qui construisit ce monastère et pour Pépin, roi des Francs, qui (érigea) cette église, ses fils Charles, roi et seigneur, et Carloman firent (cette inscription) après sa mort et à sa demande »[66]. Dans cette hypothèse, que j'estime plus

62. C'est l'hypothèse ingénieuse d'A. J. STOCLET, « La Descriptio », *loc. cit.*, p. 108-109, où il montre des variations considérables des valeurs du pied à l'époque carolingienne (faut-il rappeler que, d'après Eginhard, Charlemagne mesurait sept pieds, taille qui ne lui semblait pas excessive...). Il faudrait reprendre la question, en s'inspirant notamment des recherches de Florent Ulrix.

63. (...) *habet alia hostia II parata de argento (.) Dagoberto regis bone memoriae qui tale monasterio construxerit et Pippino regi Francorum qui tale ecclesia per sua iussione post mortem suam fecerunt filii sui domnus rex Carolus et Carlomannus* (STOCLET éd., p. 104-105 ; BISCHOFF éd., p. 215).

64. B. BISCHOFF, « Eine Beschreibung », *loc. cit.*, p. 216 (avec discussion grammaticale). Voir aussi J. VAN DER MEULEN et A. SPEER, *Die fränkische Königsabtei, op. cit.*, p. 182-185. À dire vrai, les arguments grammaticaux invoqués par B. Bischoff me semblent inutilement compliqués et son interprétation du texte pose plus de problèmes qu'il n'en résout.

65. Cette « fourchette » chronologique est ainsi reprise, sans nuances, par W. JACOBSEN, « Die Abteikirche », *loc. cit.*, p. 180 ou par C.HEITZ, *La France pré-romane. Archéologie et architecture religieuse du Haut Moyen Âge, du IVe siècle à l'an Mil*, Paris, 1987, p. 132-135 ou dans les notices qu'il a consacrées à l'abbatiale carolingienne dans les catalogues *La Neustrie. Les pays au nord de la Loire de Dagobert à Charles le Chauve (VIIe-IXe siècles)*, P. PÉRIN et L.-Ch. FEFFER éd., Rouen, 1985, p. 165 et *Un village au temps de Charlemagne. Moines et paysans de l'abbaye de Saint-Denis, du VIIe siècle à l'an Mil*, Paris, 1988, p. 50-54.

66. A. J. STOCLET, « La Descriptio », *loc. cit.*, p. 105-106 et 115-117. Plus récemment, ID., « L'abbaye carolingienne de Fulrad », *loc. cit.*, p. 89-91.

convaincante que celle de B. Bischoff, le *titulus* aurait été gravé en 768/769 (et, peut-être, remanié après la mort de Carloman en 771) et implique que l'essentiel des travaux avait été fait sous le règne de Pépin.

Enfin, on a remarqué que la *Descriptio* ne faisait aucune allusion à l'*augmentum* ; certains ont trouvé ce silence surprenant et ont voulu l'expliquer par une réalisation postérieure à 799. Dans ce sens, ils trouvent une confirmation dans quelques vers d'une inscription carolingienne de Saint-Denis, dont ils font un *titulus* placé dans l'*augmentum* : Charlemagne y est dit *optimus augustus Caesar*, ce qui impliquerait une rédaction après Noël 800[67]. Je ne vois pas pourquoi cette inscription devrait être contemporaine de la construction ; l'argument me semble faible et peut être négligé[68].

Après examen attentif des hypothèses dont je viens d'esquisser les grandes lignes, je crois que la tombe de Pépin a été placée à l'ouest de l'église de Fulrad, devant l'entrée située au nord du contre-chœur. Voulus et conçus par Fulrad et Pépin dès les années 750, les travaux avaient déjà fortement progressé[69] : Charlemagne et Carloman ont donc pu, sans difficulté, respecter la volonté expresse de leur père. L'*augmentum* a dû être construit peu après 768/769[70] ; la construction de l'église était achevée en 775 ; un *titulus* placé alors devant la porte principale (et donc, non loin de l'*augmentum*) devait rappeler la part prépondérante prise dans le développement de Saint-Denis par le roi Dagobert et par Pépin le Bref. Cet *augmentum*, dont l'aspect est impossible à déterminer avec certitude mais qui était probablement un vestibule fermé greffé devant l'entrée proprement dite, contenait la tombe de Pépin et, depuis 783, celle de Berthe ; il devait être orné de statues ou de portraits *(effigies, imagines)*[71] et comporter au moins une inscription funéraire qui rappelait la volonté d'*humilitas* de Pépin. Cette inscription devait être différente de celle reprise dans la *Descriptio*[72] ; peut-être contenait-elle les mots *sub hoc conditorio*[73].

67. W. JACOBSEN, « Die Abteikirche », *loc. cit.*, p. 152-153, qui se base sur K. HOFFMANN, « Zur Entstehung », *loc. cit.*, p. 30.

68. Au passage, je fais remarquer que Jacobsen et Hoffmann (*supra* n. 67) identifient erronément l'*epitaphium Pippini* mentionné plus haut (n.42) avec le *titulus* qui aurait été gravé sur la tombe de Pépin le Bref à Saint-Denis, alors que de toute évidence il concerne Pépin d'Italie, mort en 810.

69. Voir, surtout, les hypothèses de L. Levillain mentionnées ci-dessus. Il me semble évident que, dans le cas contraire (les travaux n'auraient commencé qu'après la mort de Pépin), la tombe de Pépin n'aurait pu être placée *ante limina*, puisque la façade de Fulrad ne reprend pas la façade mérovingienne et que rien ne pouvait encore déterminer l'emplacement de la future porte...

70. Il faut rappeler ici que la volonté manifestée par Charlemagne de se faire enterrer à Saint-Denis (qui, de plus, n'était pas dans sa *pars regni*) date de janvier 769, quelques mois après la mort de son père. L'*augmentum* au-dessus de la tombe de son père pouvait également avoir été conçu pour abriter sa propre tombe.

71. La question des statues ou des portraits mériterait un article séparé. Les éléments majeurs de discussion sont fournis par K. HOFFMANN, « Zur Entstehung des Königsportal », *loc. cit.*, p. 29-34.

72. Je suis ici plus net qu'Alain STOCLET (« La Descriptio », *loc. cit.*, p. 116) : le *titulus* dont il suppose l'existence ne contient rien sur la tombe de Pépin, sur l'*humilitas* dont celui-ci aurait fait montre, etc. Sur un autre ensemble d'inscriptions relatives à un souverain carolingien, voir J. A. SCHMOLL gen. EISENWERTH, « Das Grabmal Kaiser Ludwigs des Frommen in Metz », *Aachener Kunstblätter*, t. 45, 1974, p. 75-96, aux p. 77-78.

73. H. BEUMANN, « Grab und Thron », *loc. cit.*, p. 30-31 ; H. HEMGESBERG, « Gab es... eine Vorlage ? », *loc. cit.*, p. 75-76.

## La tombe de Pépin après Suger

Suger a ouvert la tombe de Pépin, dont, selon toute apparence, il connaissait l'emplacement exact et la nature. On a parfois supposé qu'il avait recueilli les restes du roi et qu'il les avait replacés ailleurs, soit dans le narthex, soit près du chœur. Si l'on accepte la valeur des renseignements donnés sur la position du corps de Pépin dans les *Grandes Chroniques de France* (1274)[74], il faut en déduire que Suger a laissé la tombe intacte[75] ; elle semble être restée visible dans les premières travées de la nef, devant l'autel dédié à saint Hippolyte[76], jusqu'au transfert de 1264.

En 1264, en effet, par la volonté du roi Louis IX, les corps de Pépin et de Berthe furent placés dans le bras Sud du transept, non loin de ceux de Clovis II et de Charles Martel[77] ; les gisants réalisés à cette occasion sont conservés[78]. Les procès-verbaux d'ouverture des tombes royales en 1793 ne font aucune allusion à des restes qui pourraient être identifiés à ceux des parents de Charlemagne[79].

Au terme de ce rapide survol du beau dossier historico-archéologique de la tombe de Pépin le Bref à Saint-Denis, il faut bien avouer que de nombreuses questions restent non résolues, en particulier celles qui touchent à l'architecture de l'abbatiale (façade, entrée, *augmentum*). Des recherches ultérieures, basées tant sur une nouvelle lecture critique des rapports de fouilles de S. McK. Crosby que sur un examen sur place des vestiges mis au jour lors de ces fouilles, permettront probablement d'établir une bonne reconstitution de l'abbatiale carolingienne. Il n'en reste pas moins que, dans l'état actuel des choses, la tombe de Pépin est particulièrement intéressante dans l'optique des liens entre souverains et Saint-Denis (c'est-à-dire aussi

74. Voir *supra* (et n. 43).

75. Dans le même sens, G. S. WRIGHT, « A Royal Tomb Program in the Reign of St. Louis », *The Art Bulletin*, 56, 1974, p. 224-243 (à la p. 229) et K. HOFFMANN, « Zur Entstehung des Königsportal », *loc. cit.*, p. 30.

76. RIGORD de SAINT-DENIS, *Chronicon* (1196), H. F. DELABORDE éd., « Notice sur les ouvrages et sur la vie de Rigord, moine de Saint-Denis », *Bibliothèque de l'Ecole des Chartes*, 45, 1884, p. 585-614, à la p. 604 : *Pipinus vero sepultus quiescit in eadem ecclesia ante altare sancti Ypoliti cum Berta uxore sua.* L'autel Saint-Hippolyte se trouvait, jusqu'en 1237, au centre des premières travées de la nef de l'église de Suger, à un endroit correspondant à la façade de l'église de Fulrad ; voir les indications de S. McK. CROSBY, *The Royal Abbey, op. cit.*, p. 99 et 159-160, de G. S. WRIGHT, « A Royal Tomb Program », *loc. cit.*, p. 229 et de K. HOFFMANN, « Zur Entstehung des Königsportal », *loc. cit.*, p. 30. Sur le dépacement de l'autel en 1237, voir les Annales de Saint-Denis ; E. BERGER éd., « Annales de Saint-Denis, généralement connues sous le titre de *Chronicon Sancti Dionysii ad cyclos paschales* », *Bibliothèque de l'Ecole des Chartes*, 40, 1879, p. 261-295, à la p. 281 : *Hoc anno, in Purificatione Beate Marie, translatum fuit cum magna solempnitate corpus sancti Ypoliti ab oratorio quod diu fuerat in medio navi ecclesie in novum oratorium in sinistra parte novi operis.* Il faudrait reprendre la question de la présentation de la tombe en parallèle avec ce que l'on sait de celle de Charlemagne après 1165 à Aix, de celle de Louis le Pieux à Saint-Arnoul de Metz ou de celles des rois enterrés à Saint-Remi de Reims, notamment.

77. *Annales Sancti Dionysii* (troisième continuation, 1264-1292), G. WAITZ éd., *MGH, SS*, t. 13, Hanovre, 1881, p. 721, a° 1264 : *Translati sunt reges in dextro choro, scilicet (...) Karolus Martellus rex, Berta regina, uxor Pippini, Pippinus rex.* Sur ceci et sur l'emplacement exact des tombeaux dans le transept et le chœur, A. ERLANDE-BRANDENBURG, *Le roi est mort, op. cit.*, p. 81-82 et G. S. WRIGHT, « A Royal Tomb Program », *loc. cit.*, p. 224-243.

78. Sur ces gisants, voir surtout A. ERLANDE-BRANDENBURG, *Le roi est mort, op. cit.*, p. 128-129 et 149-150 (n° 43 et 44).

79. Dom G. POIRIER, « Rapport sur l'exhumation des corps royaux à Saint-Denis en 1793 » dans *Le simple corps du roi. L'impossible sacralité des souverains français, XV-XVIII siècle*, A. BOUREAU éd., Paris, 1988, p. 71-91.

de la dévotion royale à Denis)[80] ; elle pourrait également permettre une meilleure compréhension de la tombe d'autres Carolingiens, comme celle de Charlemagne.

Mais, à mon sens, l'intérêt majeur d'une étude de la sépulture de Pépin est de faire apparaître un exemple précoce (le plus ancien pour un roi des Francs)[81] d'enterrement *ante limina*. Il y a là un parti d'humilité dont on pourrait, peut-être, trouver de lointaines sources dans la tradition familiale pippinide[82], mais qui doit plus probablement être mis en rapport avec le sacre qui confère au souverain carolingien une obligation (qui n'existait pas pour les rois mérovingiens) d'offrir un modèle chrétien au peuple soumis à son pouvoir. On aurait donc là une marque supplémentaire d'un phénomène bien connu : celui de la cléricalisation des cadres dirigeants et de la place croissante de la morale chrétienne dans la vie des gouvernants du *regnum Francorum*. Je l'ai déjà souligné, l'humilité de Pépin (*humiliatio* personnelle/*exaltatio* de la fonction royale) présente un caractère ostentatoire, puisqu'elle est explicitement soulignée par une inscription placée à côté de la tombe et que l'emplacement même de la sépulture implique une prise de conscience chez toute personne qui pénètre dans l'abbatiale de Saint-Denis ; elle n'en est pas moins réelle[83], comme le révèlent l'absence de tout mobilier funéraire (à l'exception de la croix placée sous le visage de Pépin, qui l'embrasse donc jusqu'à la fin des Temps) et, surtout, la position du corps, prosterné vers l'Est en une longue proskynèse dans l'attente du Juge du Dernier jour[84]. Dans cette optique, la démarche religieuse qui a présidé aux funérailles de Pépin[85] n'est pas fondamentalement différente de celle qui a conduit, en 747, le frère de Pépin, Carloman, à renoncer à sa charge de maire du palais pour entrer dans les ordres à Rome avant de devenir moine au Mont-Cassin[86].

80. On devrait écrire, pour saint Denis, un article similaire à Ph. DEPREUX, « Saint Remi et la royauté carolingienne », *Revue Historique*, 285, 1991, p. 235-260.

81. Il en est de même, bien sûr, pour le sacre royal.

82. On connaît le cas de sainte Gertrude de Nivelles (morte en 659) qui a – rapporte sa *Vita* de la seconde moitié du VIIe siècle – explicitement demandé d'être enterrée seulement dans un modeste linceul. Ce cas a été, notamment, mis en évidence par B. YOUNG, « Exemple aristocratique et mode funéraire dans la Gaule mérovingienne », *Annales. E. S. C.*, 41, 1986, p. 379-407 (à la p. 401, il se demande – en citant Édouard Salin – si Pépin « partageait l'esprit d'abnégation de Gertrude ») et, surtout, par B. EFFROS, *From Grave Goods to Christian Epitaphs. Evolution in Burial Tradition and the Expression of Social Status in Merovingian Society*, thèse inédite, Los Angeles (University of California), 1994.

83. Cette humilité du souverain a été bien étudiée pour une période ultérieure ; voir L. BORNSCHEUER, *Miseriae regum. Untersuchungen zum Krisen – und Todesgedanken in den herrschaftstheologischen Vorstellungen der ottonisch-salischen Zeit*, Berlin, 1968 et G. KOZIOL, *Begging Pardon and Favour. Ritual and Political Order in Early Medieval France*, Ithaca-Londres, 1992.

84. K. H. KRÜGER, *Königsgrabkirchen*, *op. cit.*, p. 496.

85. En ce qui concerne les funérailles proprement dites (et sur lesquelles les textes conservés sont totalement muets), on peut supposer que, même solennelles, elles n'avaient aucun caractère fastueux. Le cas de Charlemagne (enterrement le jour même de sa mort et en l'absence, notamment, de son fils et successeur) me semble prouver l'inexistence de rituels grandioses ou de cérémonies inspirées, par exemple, de modèles impériaux romains ou byzantins. Voir, notamment, A. DIERKENS, « Autour de la tombe de Charlemagne », *loc. cit.*, p. 179-180 et J. NELSON, « Carolingian Royal Funerals », *loc. cit.* Pour les rituels carolingiens de la mort, voir, en dernier lieu, F. S. PAXTON, *Christianizing Death. The Creation of a Ritual Process in Early Medieval Europe*, Ithaca-Londres, 1990.

86. K. H. KRÜGER, « Königskonversionen im 8. Jahrhundert », *Frühmittelalterliche Studien*, 7, 1973, p. 169-222, surtout p. 183-200 ; Cl. STANCLIFFE, « Kings who Opted Out » dans *Ideal and Reality in Frankish and Anglo-Saxon Society. Studies to J. M. Wallace-Hadrill*, P. WORMALD, D. BULLOUGH et R. COLLINS éd., Oxford, 1983, p. 154-176.

**Alain DIERKENS,** Séminaire d'Histoire du Moyen Âge, Faculté de philosophie et lettres, Université libre de Bruxelles, C.P. 175/01, 50, avenue Franklin D. Roosevelt, B-1050 Bruxelles

**La mort, les funérailles et la tombe du roi Pépin le Bref (768)**

Dans cet article, on examine ce que l'on sait de la mort de Pépin le Bref le 24 septembre 768 et de la tombe de celui-ci à Saint-Denis. On s'interroge sur le choix de Saint-Denis comme lieu de sépulture, sur la signification d'un enterrement *ante limina* et les apports de l'archéologie en la matière, sur les raisons d'une inhumation face contre terre, sur la nature (et la date) de l'*augmentum* que Charlemagne fit construire sur la tombe de son père, sur le sort des restes du premier roi carolingien jusqu'au troisième quart du XVIII^e^ siècle. En conclusion, on insiste sur les implications idéologiques de l'humilité ostentatoire, voulue par Pépin et mise en évidence par ses fils.

Pépin le Bref – Saint-Denis – Fulrad – Suger – Charlemagne

**The Death, the Funeral, and the Tomb of King Pepin the Short (768)**

In this paper, we examine what we know of Pepin the Short's death on september 24, 768, and of his tomb at Saint-Denis. We explore such subjects as : the choice of Saint-Denis for his burial place, the significance of an *ante limina* burial and the archaeological contributions towards this question, the reasons why the body was buried face down, the nature (and the date) of the *augmentum* which Charlemagne had ordered to be constructed on his father's tomb, and the fate of the first Carolingian king's remains up to the first quarter of the thirteenth century. In conclusion, we stress the importance of the ideological implications of the ostentatious humility which Pepin favored and which his sons consequently displayed.

Pepin the Short – Saint Denis – Fulrad – Suger – Charlemagne

*Médiévales* 31, automne 1996, pp. 53-66

Janet L. NELSON

# LA MORT DE CHARLES LE CHAUVE

## Démographie et pathologie

D'après les archéologues, l'espérance de vie au Moyen Âge était très courte, se situant autour de 28 ans pour les hommes. Pour la royauté et l'aristocratie, cependant, la durée de vie semble avoir été notablement plus longue[1]. Charles le Chauve mourut à l'âge de 54 ans et les sources concernant les trois précédentes générations de Carolingiens montrent que Charles avait effectivement toutes les chances d'atteindre ce que nous appellerions l'âge mûr[2]. Pépin le Bref vécut (probablement) jusqu'à 54 ans. Charlemagne (probablement) jusqu'à 66, mais son frère Carloman jusqu'à 20 seulement.

Pour la génération suivante, les fils de Charlemagne vécurent jusqu'à 42 ans (Pépin le Bossu), 38 ans (Charles), 33 ans (Pépin d'Italie) et 62 ans (Louis) ; ceux qui avaient embrassé la vie religieuse jusqu'à 54 ans (Drogon), plus de 40 ans (Hugues et Richbod). Un seul fils de Charlemagne (Lothaire) est mort en bas âge et la date de décès d'un autre (Thierry) n'est pas connue. La moyenne est de 44 ans. De toute cette descendance mâle, seulement deux fils périrent de mort violente.

Pour la génération des petits enfants de Charlemagne, les chiffres sont de 20 ans (Bernard), 44 ans (Nithard), plus de 47 ans (Arnulf), 60 ans (Pépin), 70 ans (Louis le Germanique), 67 ans (Louis, seul religieux), 54 ans (Charles). La moyenne est de 50 ans. De cette génération aussi, deux périrent de mort violente.

Mais la descendance mâle de Charles le Chauve présente un tableau tout autre : ses fils sont morts respectivement à 33 ans (Louis), 19 ans (Charles), 27 ans (Carloman), 14 ans (Lothaire), 10 ans pour les deux jumeaux (Drogon et Pépin) et moins d'un an pour deux autres enfants. La moyenne est de 14 ans. On peut dire que deux sont morts à la suite de violences. De ses huit fils, un seul survécut à Charles. L'espérance de vie des mâles caro-

1. À comparer avec les chiffres de G. DUBY, *Guerriers et Paysans, VIIᵉ-XIᵉ siècles. Premier essor de l'économie européenne*, Paris, 1973 ; K. LEYSER, *Rule and Conflict in an Early Medieval Society : Ottonian Saxony*, Londres, 1979, p. 49-62, 92-95 ; H.W. GOETZ, *Leben im Mittelalter*, Darmstadt, 1987, p. 28.

2. Pour les chiffres suivants, voir les données de K.F. WERNER, « Die Nachkommen Karls des Grossen », dans W. BRAUNFELS dir., *Karl der Grosse. Lebenswerk und Nachleben*, t. 4, Düsseldorf, 1965, p. 442 sq. avec tableau généalogique, et ID., *Structures politiques du monde franc (VIᵉ-XIIᵉ siècles)*, Londres, 1979, chap.VII.

lingiens était donc très incertaine, davantage réduite par les maladies que par les hasards militaires.

Le rythme de vie d'un roi médiéval était épuisant. En été, quand l'activité militaire était intense, il fallait beaucoup voyager, le plus souvent à cheval, entre des étapes qui étaient souvent de courte durée. Les conditions de vie étaient spartiates. Les meilleures techniques de menuiserie ne protégeaient pas contre les courants d'air[3]. Il y avait certes des médecins, mais leur savoir n'offrait que peu de remèdes efficaces contre la maladie. Pour des raisons politiques, militaires et aussi religieuses, les rois carolingiens étaient souvent obligés d'aller en Italie. Les contemporains savaient que pour les Européens du nord les séjours prolongés en Italie présentaient des risques, surtout en été. C'est sans doute en raison de telles inquiétudes que les *primores* de Pépin le Bref se montrèrent si peu disposés à l'accompagner quand il partit en Italie en 756[4]. Si Charlemagne a choisi de commencer sa campagne lombarde en hiver malgré le difficile passage des Alpes, c'est peut-être qu'il craignait de voir se prolonger le siège de Pavie et redoutait les conséquences d'un long séjour estival. En 836-837, après que Lothaire eut été contraint de quitter l'Italie par son père, une épidémie fit périr tant de nobles francs que la cour de Louis le Pieux fut plongée dans le deuil[5]. Lothaire II mourut en Italie d'une épidémie semblable avec un grand nombre de ses hommes en juillet- août 869 ; « il voyait les cadavres de ses hommes s'entasser par centaines »[6].

Charles le Chauve ne pouvait pas ignorer le danger lorsqu'il s'apprêta à son tour à partir pour l'Italie à la fin de 875, bien que ce fût l'hiver (dès le mois de mars 876 il était reparti pour la *Francia*). On sait qu'il a souffert de maladie grave à quatre reprises dans sa vie : la première en été 858, la deuxième en automne 874, et la troisième et quatrième respectivement en juillet-août et en décembre 876. Il est possible qu'il ait contracté la malaria pendant son séjour italien de 875-876 ; en revanche on ignore tout de sa maladie de 874[7]. Il avait deux médecins dans son entourage ; le premier, Jean l'Irlandais, est signalé dans les textes du début de son règne ; le second, un Juif nommé Zédéchias, n'apparaît que vers la fin[8]. Il est intéressant de noter que Charles, au début des années 850, attribuait sa guérison d'un mal de dent aigu à l'intervention divine plutôt qu'à la médecine[9].

3. Pour l'ébénisterie du IXe siècle, voir M. MACCARONE *et al.* dir., « La Cattedra lignea di S. Pietro in Vaticano », Atti della Pontificia Accademia Romana di Archeologia, ser. III, Memorie X, Cité du Vatican, 1971, surtout les articles de N. GABRIELLI, E. CORONA et E. HOLSTEIN ; P. RAHTZ, *The Saxon and Medieval Palaces at Cheddar*, Oxford, 1979, (British Archaeological Reports, British Series 65), p. 99-107, 374.

4. EGINHARD, *Vita Karoli*, ch. 6, O. HOLDER-EGGER éd., *MGH SS Rer. Germ.*, Hanovre, 1911, p. 8.

5. L'ASTRONOME, *Vita Hludovici Pii*, ch. 56, G. PERTZ éd., *MGH SS II*, Berlin, 1829, p. 624.

6. *Annales Bertiniani*, F. GRAT *et al.* éd, Paris, 1965 (désormais abrégé en *AB*), p. 156.

7. HEIRIC D'AUXERRE, *De Miraculis sancti Germani Autissiodorensis libri II, PL* 124 ; *AB*, p. 196-197, 206, 211.

8. G. TESSIER éd., *Recueil des Actes de Charles II le Chauve*, t.1, Paris, 1944, n° 75, p. 213 (Jean) ; *AB*, p. 216 (Sedechias).

9. TESSIER, *Recueil*, t. 1, n° 182, p. 484.

## Mentalités

À l'historien moderne, Charles peut donner l'image d'un politicien pragmatique, et c'était en effet un aspect de son caractère. Il vivait cependant, tout comme ses contemporains, dans une forêt de symboles. Son livre de prières contenait des textes pénitentiels destinés à sa dévotion personnelle, et sur l'un des folios lui même était représenté prosterné devant le Christ en croix. Le David des Psaumes était un modèle particulièrement approprié à un roi qui souffrit beaucoup mais qui triompha de l'adversité. Sur la couverture du Psautier de Charles l'âme de David était représentée sous l'aspect d'un petit enfant qu'un ange tient sur les genoux [10]. Charles s'intéressait aux martyrs ; il commanda un martyrologe et envoya même un émissaire à Cordoue pour s'informer des martyrs contemporains (il y eut en effet dans l'Espagne des années 850 une vague de persécutions dont la nouvelle traversa aussitôt les Pyrénées) et pour acquérir des reliques [11]. Charles n'était pas dépourvu d'une certaine curiosité intellectuelle – par exemple, il cherchait à comprendre le sens d'un passage obscur du Cantique des cantiques, et à savoir quelles liturgies étaient utilisées à Ravenne [12]. C'est qu'il s'intéressait aux pratiques rituelles : il demanda en effet à Hincmar de composer des *ordines* de consécration pour sa fille Judith en 856 quand elle devint reine des Saxons de l'Ouest, puis pour sa femme Ermentrude en 866 (reine depuis près d'un quart de siècle, elle avait récemment perdu six de ses huit fils) et pour lui-même aussi, en 869, à l'occasion de l'acquisition de la Lotharingie. Il institua de son propre chef des cérémonies liturgiques, quand il fit célébrer par des moines et par le clergé toute une série d'anniversaires royaux, ce qui était sans précédent en Occident [13]. Plus qu'aucun autre roi du Haut Moyen Âge, il sut exploiter des relations de parentés symboliques ou spirituelles, surtout le parrainage, en tant que métaphores du pouvoir [14]. Jeune roi, il savait déjà utiliser le rituel aussi bien pour accabler ses ennemis en leur montrant la croix sur laquelle « ils avaient prêté les serments qu'ils avaient ensuite rompus », que pour rallier ses propres partisans autour d'un événement cérémoniel qu'il présentait comme un miracle – l'arrivée à temps pour Pâques 841 des *regalia* d'Aquitaine. La fête de Pâques était par dessus tout un temps de consolidation des liens entre le seigneur et ses hommes, par la distribution des largesses et par la célébration

10. R. DESHMAN, « The exalted servant : the ruler-theology of the prayer-book of Charles the Bald », *Viator*, t. 11, 1980, p. 385-417.

11. J. L. NELSON, « The Franks, the Martyrology of Usuard and the martyrs of Cordoba », *Studies in Church History*, t. 30, 1993, p. 67-80.

12. B. TAEGER, « Zum *Ferculum Salomonis* Hincmars von Reims », *Deutsches Archiv*, t. 33, 1977, p. 153-167 ; A. JACOB, « Une lettre de Charles le Chauve au clergé de Ravenne », *Revue d'Histoire Ecclésiastique*, t. 67, 1972, p. 409-422.

13. Voir M. ROUCHE, « Les repas de fête à l'époque carolingienne », dans D. MENJOT dir., *Manger et boire au Moyen Âge*, Actes du Colloque de Nice, (15-17 octobre 1982), t.1 : *Alimentation et société*, Nice, 1984, p. 265-296 ; O.G. OEXLE, « Mahl und Spende im mittelalterliche Totenkult », *Frühmittelalterliche Studien*, t. 18, 1984, p. 401-420 ; A. STOCLET, « "Dies unctionis". A note on the anniversaries of royal inaugurations in the Carolingian period », *Frühmittelalterliche Studien*, t. 20, 1986, p. 541-548 ; et surtout N. STAUBACH, *Das Herrscherbild Karls des Kahlen*, Münster, 1982 ; ID., *Rex Christianus. Hofkultur und Herrschaftspropaganda im Reich Karls des Kahlen*, Teil II : *Die Grundlegung der « religion royale »*, Cologne, 1993.

14. A. ANGENENDT, *Kaiserherrschaft und Königstaufe. Kaiser, Könige und Päpste als geistliche Patrone*, Berlin, 1984 ; J.M. SMITH, *Province and Empire. Brittany and the Carolingians*, Cambridge, 1992, p. 118-15.

communautaire de la liturgie[15]. Soucieux de présenter une image favorable de la royauté, Charles la fit illustrer par des artistes et des savants. Car plus que d'autres souverains de son temps il aimait de telles représentations. Parmi les motifs sculptés sur les plaques d'ivoire qui décorent son trône, se trouve un portrait du roi couronné, tenant sceptre et globe, et entouré d'anges portant des couronnes[16]. Charles se présentait ainsi comme *rex christianissimus*.

Lorsqu'il devint empereur en 875, Charles affina le rituel. Il fit chanter des laudes, en son honneur et en celui de l'impératrice, par les évêques rassemblés au conseil de Ponthion en 876[17]. D'après des Annales tenues par un Franc de l'est hostile à Charles, « il adopta des vêtures nouvelles et insolites : car il allait à l'église le dimanche et les jours de fête vêtu d'une dalmatique qui lui tombait aux chevilles, portant l'épée à la ceinture, la tête enveloppée d'un voile de soie surmonté d'un diadème. Car, méprisant les coutumes des rois francs, il préférait les gloires de la Grèce »[18]. Mais Charles n'avait pas perdu la tête. Dans le même temps il créait de lui-même une autre image, celle d'un chef dialoguant avec son peuple, « devisant avec les *minores* familièrement, écoutant leur doléances »[19]. Jusqu'à la fin Charles garda la maîtrise des deux registres : autorité et consensus.

## *Memento mori*

L'Église au IX<sup>e</sup> siècle encourageait ses fidèles à ne pas oublier que la vie est fugitive et que la mort est toujours présente[20]. Il se peut que Charles ait ressassé le récit de la mort de son père relaté dans un ouvrage qui lui avait sans doute été dédié : la vie de Louis le Pieux rédigée par l'Astronome. L'empereur y est couché sur son lit de mort en proie à la terreur : « il hurlait dans sa langue maternelle, "Hutz, hutz" – comme s'il voulait chasser les mauvais esprits »[21]. Trente-quatre ans plus tard, Louis le Germanique, demi-frère de Charles, « une nuit, vit en rêve leur père l'empereur Louis qui, plongé dans la plus grande détresse, lui adressait ces paroles en latin : "Je t'implore par notre Seigneur Jésus Christ et par la Sainte Trinité de me délivrer de ces tourments dont je pâtis pour que je puisse enfin atteindre la vie éternelle" »[22]. Le secours ne pouvait venir que des prières des moines, et Louis le Germanique, « envoya [donc] des lettres à tous les monastères... leur demandant d'urgence d'intervenir par leur prières auprès du Seigneur pour libérer une

15. NITHARD, *Histoire des fils de Louis le Pieux*, II, 6, 8, P. LAUER éd., Paris, 1926, p. 56, 60 ; voir J.L.NELSON, *The Frankish World*, Londres, 1996, p. 85-6.

16. L. NEES, « Cathedra Petri », dans M.T. GIBSON et J.L. NELSON dir., *Charles the Bald. Court and Kingdom*, Aldershot, 1990, p. 340-7, à la p. 345.

17. *AB*, p. 205.

18. *Annales Fuldenses*, F. KURZE éd., *MGH SS Rer. Germ.*, Hanovre, 1891 (désormais abrégés en *AF*), p. 86.

19. *De Ordine Palatii*, c. 35. Cf. J.L. NELSON, *Charles le Chauve*, trad. française, Paris, 1994, p. 66-70, 268-71.

20. M. MCLAUGHLIN, *Consorting with Saints. Prayer for the Dead in Early Medieval France*, Ithaca N.Y., 1994.

21. L'ASTRONOME, *Vita Hludovici*, *op. cit.*, p. 648.

22. *AF*, 874, p. 82.

âme tourmentée »[23]. Un des destinataires de cette lettre était le conseiller de Charles, Hincmar archevêque de Reims[24], celui-là même sans doute qui lui avait annoncé le sort douloureux de son père dans l'autre monde. Hincmar n'arrêtait pas d'avertir Charles que l'âme après la mort se trouve « nue et seule, sans femme ni enfant, sans le confort ni la chaleur des proches et des vassaux »[25]. Comme son demi-frère Louis le Germanique, Charles ne manqua pas de solliciter l'intercession monastique.

Par ailleurs Charles vouait une grande dévotion à saint Martin, le patron ancestral des Francs et aussi celui de sa mère, Judith[26]. Il révérait aussi saint Germain d'Auxerre ; ce fut vers lui que Charles se tourna pour demander son intercession quand éclata la crise de l'hiver 858-859, puisqu'il ne pouvait pas se rendre au sanctuaire de saint Denis qu'il considérait comme son patron[27] et que son père lui avait enseigné à vénérer. Charles hérita de lui les services d'Hincmar, moine de Saint-Denis, qui le poursuivit de ses conseils tout au long de sa vie. Charles manifesta en de nombreuses occasions sa dévotion pour Denis, qui était honoré comme patron du royaume des Francs et à qui Charles devait vouer un culte *ex officio*. Mais Charles éprouvait aussi sans aucun doute une dévotion toute personnelle à son égard. Depuis son jeune âge il avait fait le vœu de protéger les reliques du saint des ravages des Vikings, fût-ce au prix de sa vie[28]. Plus tard, il se rendait volontiers à la tombe du saint, surtout à Pâques quand il le pouvait. On comprend dès lors qu'il ait choisi Saint-Denis pour sa sépulture.

Car, comme un nombre croissant de ses contemporains laïcs, Charles tenait à prendre ses dispositions pour ses propres funérailles et les commémorations. Le 19 septembre 862, il fit don à Saint-Denis d'une *villa* (à Senlis près de Paris), « pour le repos des âmes de feu notre seigneur et père l'empereur Louis et de notre mère l'impératrice Judith, et de la nôtre ». Les revenus de cette propriété étaient destinés à l'éclairage de l'église, à cinq fêtes offertes à la communauté, et à l'assistance aux pauvres. Les fêtes comportaient des banquets en commémoration de l'anniversaire de Charles (13 juin) ; du jour de son sacre (6 juin) ; du jour où, en 859, il avait repris en mains le royaume (15 janvier, date à remplacer ultérieurement par celle de son enterrement) ; du jour de l'anniversaire de mariage de Charles et d'Ermentrude (13 décembre) et de l'anniversaire de naissance d'Ermentrude (27 septembre, date à remplacer le moment venu par celle de son enterrement). Les frères devaient réciter quotidiennement cinq psaumes du vivant et après la mort de Charles, devant l'autel appelé le Trésor, « où sera notre sépulture, si Dieu le veut » *(ubi sepulturam nostram, si ita Deus voluerit, disposuimus)* ; de plus un prêtre devait célébrer tous les jours la messe pour Charles,

23. *Ibid.*, voir P. E.DUTTON, *The Politics of Dreaming in the Carolingian Empire*, Nebraska, 1994, p. 219-24.

24. FLODOARD, *Historia Remensis ecclesiae* III, 20, I. HELLER et G. WAITZ éd., *MGH SS*, 13, p. 513 ; cf. *ibid.* III, 18, p. 510.

25. HINCMAR, *Épître de Quierzy*, novembre 858, W. HARTMANN éd., *MGH Conc. III*, Hanovre, 1984, n° 41, c. 4 ; cf. Hincmar à Charles le Chauve, E. PERELS éd., *MGH Ep., VIII*, Berlin, 1939, n° 126, p. 64.

26. TESSIER, *Recueil*, t. 1, n° 61-63, p. 173-184, n° 80, p. 223-226, n° 167, p. 438-442 ; t. 2, n° 239, p. 32-41, n° 240, p. 41-45, n° 307, p. 179-181.

27. TESSIER, *Recueil*, t. 1, n° 200, p. 511-512 ; HEIRIC, *Ex Miraculis S. Germani*, II, c.102, *PL* 124, col. 1255 ; G. BROWN, « Politics and patronage at the Abbey of St. Denis (814-898) : the rise of a royal patron saint », thèse dactylographiée, Oxford, 1990, p. 330-410.

28. *Translatio Sancti Germani Parisiensis, Analecta Bollandiana*, t. 2, 1883, c. 12.

et une lampe devait brûler devant l'autel, « pour que par les mérites des saints et les prières ferventes des frères, une lumière brille éternellement pour nous »[29]. L'absence de dispositions concernant les descendants de Charles, surtout le(s) héritier(s) présomptif(s), peut surprendre. Mais aux IXe et Xe siècles des dispositions comparables à celles de Charles étaient souvent « rétrospectives », c'est-à-dire qu'elles étaient destinées aux ascendants plutôt qu'aux descendants[30].

Une deuxième série de dispositions, datant du 27 mars 875, concernait en premier lieu les célébrations commémorant la mort de Charles, celle de ses enfants et d'autres personnes. Cette charte précise que sept lampes doivent brûler à perpétuité devant l'autel de la Trinité, « derrière lequel nous souhaitons être ensevelis après avoir échappé aux lois humaines » *(post quod nos humanis solutum legibus sepeliri obtamus)*. Les lampes sont destinées au père de Charles, à sa mère, à lui-même, à sa première femme Ermentrude, à sa seconde (et présente) femme Richilde, et à toute sa progéniture vivante ou décédée, à Boson et Guy ainsi qu'à « tous les autres familiers de notre maison que leur grande fidélité nous a rendus particulièrement chers » *(reliqui familiares nostri quos maxima fidelitatis devotio nobis propinquiores effecit)*. D'autres dispositions encore prévoient quinze lampes pour l'éclairage du réfectoire, un banquet mensuel pour les moines, un banquet annuel pour commémorer la mort de Charles, de Richilde et de Boson (son frère), enfin le vêtement et la nourriture pour ceux de ses *familiares* qui choisiraient de se retirer à Saint-Denis[31]. Il a peut-être donné à l'église une antique baignoire romaine en marbre rouge qui devait lui servir de sarcophage et qui servit sans doute par la suite de fonts baptismaux[32]. Peut-être même cette baignoire avait-elle déjà servi de fonts baptismaux avant son acquisition par Charles ; s'il en est ainsi, cet objet pourrait renvoyer symboliquement à l'empire et à la renaissance. Il est possible que Charles ait ramené d'Italie cet objet magnifique, qu'il plaça à Saint-Denis au retour de sa première visite à Rome pour son couronnement, en 875-876. La tombe, illuminée à perpétuité, devait attirer tous les regards. De plus sa dotation était si somptueuse que Charles pouvait être sûr d'être commémoré pendant de longs siècles, et de jouir d'une réputation enviable à Saint-Denis.

## Le contexte politique de 877

Si le premier voyage de Charles en Italie en 875-876 lui valut la couronne impériale, il fut en revanche désastreux pour le royaume de Francie occidentale puisqu'il provoqua (et permit) l'incursion de son demi-frère Louis le Germanique, dont les hommes mirent à sac la province de Reims[33]. L'absence de Charles avait donné lieu aux critiques violentes, non seulement

29. TESSIER, *Recueil, op. cit.*, t. 2, n° 246, p. 53-56.
30. On se souviendra aussi que les deux fils aînés de Charles s'étaient soulevés contre leur père en 862.
31. TESSIER, *Recueil, op. cit.*, t. 2, n° 379, p. 347-350.
32. B. DE MONTESQUIOU-FÉZENSAC, « Le tombeau de Charles le Chauve à Saint-Denis », *Bulletin de la Société des Antiquaires de France*, 1963, p. 84-88 ; A. ERLANDE-BRANDENBOURG, *Le roi est mort. Étude sur les funérailles, les sépultures et les tombeaux des rois de France jusqu'à la fin du XIIIe siècle*, Paris/Genève, 1975, p. 39 avec fig. 31.
33. *AB*, p. 199.

d'Hincmar, mais aussi du peuple, selon l'archevêque[34]. « Si Dieu le ramène sain et sauf, écrit Hincmar, peut-être Charles se ravisera-t-il et reconnaîtra-t-il qu'il faut donner la priorité à son royaume. » Les critiques d'Hincmar ne furent évidemment pas du goût de Charles, qui alla peut-être jusqu'à le soupçonner de déloyauté. En 877, à la veille du départ pour son deuxième voyage en Italie, Charles choisit d'omettre le nom d'Hincmar sur la liste des hommes de confiance chargés d'aider et de conseiller son fils Louis pendant son absence. Toutefois Charles prit soin de s'assurer qu'il n'y aurait pas de répétition du désastre de 875. Au mois de juin, l'assemblée de Quierzy avait décidé de prendre les mesures défensives qui s'imposaient, et les nobles consentirent à leur application, surtout sur le front de l'est[35]. À la fin juin, « emmenant avec lui sa femme (Richilde) et une très grande quantité d'or, d'argent, de chevaux et d'autres meubles », Charles prit le chemin de l'Italie[36].

Mais Charles ne pouvait ignorer les risques qu'il prenait en quittant son royaume. Il prit soin d'assurer la situation économique de sa femme Richilde (qui n'était pas, on s'en souvient, la mère de Louis), en prenant des dispositions pour le cas où elle lui survivrait, sage précaution pour assurer l'avenir d'une veuve qui n'aurait peut-être pas de progéniture mâle[37]. Il donna aussi des instructions concernant des fidèles qui pourraient après sa mort choisir de se retirer du monde pour se consacrer à sa mémoire[38]. Il avait recommandé avec insistance à ses exécuteurs testamentaires (*eleemosynarii*, dont Hincmar) de respecter les dispositions qui avaient été prises auparavant : les livres contenus « dans [son] trésor » devaient être partagés entre Saint-Denis, le palais-église de Compiègne et son fils Louis[39]. Il montrait du mordant et une bonne dose d'ambiguïté en déclarant : « il faut décider quelle partie de l'empire reviendra à notre fils si notre mort advient ; et s'il plaisait à Dieu de nous donner un autre fils, quelle partie doit revenir à ce dernier. Et si l'un de nos neveux se montrait digne, [nous en déciderions] en fonction de ce qui nous semble bon, à nous ou à ceux qui sont partie prenante de cette décision ». Charles laissait donc Louis dans une position précaire, et d'autres documents aussi témoignent du peu d'affection qu'il portait à son unique fils survivant, de sa méfiance envers lui, et de son souci de le placer sous surveillance pendant qu'il partirait « au service de Dieu et de ses saints »[40].

D'autres passages encore du capitulaire de Quierzy montrent que Charles avait bon espoir de rentrer sain et sauf d'Italie, et qu'il pensait sans cesse à son retour. Dans le cas où des *honores* resteraient vacants avant son retour, il avait prévu des dispositions provisoires[41]. Ceux de ses fidèles qu'il avait laissés en Francie devaient garder le contact avec lui en dépêchant régulièrement des messagers « à cheval ou à pied *(cursores pedites)*, pour le tenir au courant de tous les événements qui adviendraient dans le royaume [de

34. HINCMAR, *De fide Carlo regi servanda*, *PL* 125, col. 979-980.
35. *Capitulaire de Quierzy*, A. BORETIUS éd., *MGH Capit., II*, n° 281, c. 15, p. 359.
36. *AB*, p. 200.
37. *Capitulaire de Quierzy*, *MGH Capit.*, II, n° 281, c. 5, p. 357 cf. c. 6, au sujet des filles de Charles, et surtout sa *parvula filia*, Rothild.
38. *Ibid.*, c. 10, p. 358.
39. *Ibid.*, c. 12-13, p. 358-359.
40. *Ibid.*, cc. 12-15, 21-22, 25, 32-33, p. 359-361.
41. *Ibid.*, c. 8, p. 358.

*Francia*] et dont il n'aurait pas eu connaissance »[42]. Surtout, sachant d'expérience que la fausse nouvelle de la mort du roi pouvait se répandre, il les mit en garde : « si par malchance la nouvelle de ma mort parvenait aux oreilles de nos *fideles*, il ne faut pas la croire [trop] facilement »[43]. Plus révélateur encore est l'ordre intimé à Louis de se tenir prêt : « quand avec l'aide de Dieu nous serons de retour, il devra être prêt à partir pour Rome et là il devra œuvrer au service de Dieu et de ses apôtres aussi longtemps qu'il sera nécessaire, et se faire couronner roi si Dieu le veut »[44]. Ainsi il est clair que Charles avait la ferme intention de régner comme empereur en Francie et d'y résider, comme l'avait fait son propre père, tandis que Louis deviendrait roi d'Italie, et y demeurerait comme l'avait fait le plus souvent Lothaire, le frère de Charles, entre 820 et 830[45]. À propos des fonctions respectives du père et du fils, Charles suggère deux rôles militaires distincts, l'un dévolu au roi « jeune » et l'autre au roi « vieux ». Sans doute Charles pensait-il à sa propre jeunesse lorsqu'il recommanda : « puisque, grâce à Dieu, notre fils est un homme jeune, il ne devrait pas imposer de trop lourds services à tous nos hommes fidèles ; il devrait au contraire, comme nous l'avons souvent fait dans le passé, choisir avec l'aide de Dieu parmi tous nos *fideles* un [petit contingent] d'hommes vigoureux pour l'accompagner et puis il devrait attaquer nos ennemis par surprise *(inimicis nostris insperate superveniat)* et les frapper de terreur par force virile »[46]. *Viriliter perterrere*, voilà la technique militaire appropriée aux jeunes. Il était sous-entendu que Charles lui-même aurait utilisé des forces plus puissantes et les tactiques plus réfléchies de l'homme mûr. Le ton ici n'est pas vraiment nostalgique mais un rien condescendant. Charles savait pertinemment que la politique italienne à laquelle il destinait Louis n'était qu'un leurre : son but en 877 n'était que de colmater quelques brèches ; il laissait les vrais problèmes à son fils.

D'après Hincmar de Reims, Charles se trompait sur la situation politique en Francie. Les renforts qu'il attendait pendant sa campagne italienne ne vinrent jamais et un groupe de ses *magnates* jusque-là les plus loyaux – dont Boson, frère de la reine Richilde – fomentèrent une conspiration contre lui[47]. Mais, pour des raisons déjà évoquées, il faut prendre le témoignage d'Hincmar avec prudence. Aucune autre source contemporaine ne mentionne un complot, et seul l'auteur des *Annales de Saint-Vaast* affirme que Charles partit en Italie « contre la volonté de ses hommes »[48]. Et même s'il y eut un complot, Hincmar de toute évidence en exagère l'importance et déplace ses motivations. Car, comme il le laisse entendre lui-même, les comploteurs s'inquiétaient en premier lieu de l'absence de Charles et souhaitaient le ramener en Francie aussi vite que possible parce qu'ils se méfiaient de Louis (qui, on se souvient, n'était pas le neveu de Boson). Sans les renforts escomptés,

42. *Ibid.*, c. 25, p. 360.
43. *Ibid.*, c. 11, p. 358.
44. *Ibid.*, c. 15, p. 359.
45. J. JARNUT, « Ludwig der Fromme, Lothar I, und das *Regnum Italiae* », dans P. GODMAN et R. COLLINS dir., *Charlemagne's Heir. New Perspectives on the Reign of Louis the Pious*, Oxford, 1990, p. 249-262.
46. *Capitulaire de Quierzy*, c. 16, p. 359.
47. *AB*, p. 216.
48. *Annales Vedastini*, B. VON SIMSON éd., *MGH SS Rer. Germ.*, Hanovre, 1909 (désormais abrégés en *AV*), p. 42.

la situation de Charles en Italie devenait intenable. La menace de l'avance de son neveu et rival Carloman de Bavière avait déjà contraint Charles à abandonner Pavie pour Tortone[49]. Là il prit des dispositions pour que le pape vienne sacrer impératrice Richilde – mère de la progéniture impériale à venir –, puis il l'envoya en Maurienne par le Mont-Cenis, où elle devait l'attendre « avec le trésor ». À la mi-septembre, Carloman entrait à Pavie – et, toujours d'après Hincmar, Charles apprenait en même temps qu'une conspiration se tramait contre lui. Même s'il ne faut pas prendre à la lettre le déroulement chronologique proposé par Hincmar, une chose est certaine : dès la troisième semaine de septembre, Charles dut se résigner à quitter la Lombardie. Le pape était déjà reparti en hâte pour Rome, emportant un crucifix en or massif offert par Charles à Saint-Pierre de Rome. Quant à Charles, il reprit à son tour la route du nord « sur les pas de Richilde ». Il était désormais trop tard pour qu'il fût présent à Saint-Denis le jour de la fête de son saint patron, le 9 octobre.

## Les rites et les droits de la mort

Charles avait toujours souhaité être enterré à Saint-Denis *si ita Deus voluerit*. Mais Dieu ne le voulut pas. Hincmar raconte l'histoire dans les *Annales de Saint-Bertin* :

> Charles, frappé de fièvre (le 25 septembre), but une poudre que Zédéchias, son médecin juif, qu'il aimait et en qui il avait une confiance excessive, lui avait donnée pour guérir son mal. Mais il avait bu un poison contre lequel il n'y avait pas d'antidote. Transporté à dos d'homme, il traversa le col du Mont-Cenis et arriva en un lieu appelé Brios. De là il envoya chercher Richilde qui se trouvait en Maurienne, lui demandant de venir le rejoindre, ce qu'elle fit. Le 6 octobre, le onzième jour après avoir bu le poison, il rendit l'âme dans une misérable petite hutte. Ses hommes ouvrirent son corps, retirèrent les intestins, versèrent à l'intérieur le vin et les aromates dont ils disposaient, placèrent le corps sur une civière et se mirent en route pour Saint-Denis où il avait demandé à être enterré. Mais à cause de l'odeur infecte [qui se dégageait du corps], ils ne purent aller plus loin ; alors ils le placèrent dans un tonneau qu'ils avaient auparavant enduit de poix à l'intérieur et à l'extérieur et entouré de peaux, mais tout cela ne réussissait pas à atténuer l'odeur. À grand peine ils arrivèrent à Nantua, un petit monastère de la province de Lyon, et là ils ensevelirent le corps avec le tonneau.

Quelques lignes plus loin, Hincmar ajoute que Charles sur son lit de mort avait confié les *regalia* – la couronne, l'épée et le sceptre – à la reine pour qu'elle les transmette à son beau-fils, l'héritier Louis le Bègue[50].

Le texte ne tire pas la morale de l'histoire, mais il donne une explication scientifique de l'odeur fétide. Notons qu'un chroniqueur un peu plus tardif, Réginon de Prüm, qui écrivait au début du Xe siècle, reprend l'histoire *(fama)*

49. *AB*, p. 215.
50. *AB*, p. 216-217. Je traite de ces rituels d'une façon plus générale dans « Carolingian royal funerals », dans F. THEUWS dir., *Rituals of Power from Late Antiquity to the Early Middle Ages*, Leyde, à paraître en 1997.

du médecin juif et ajoute que c'était un imposteur et qu'il égarait les esprits par des ruses et des sortilèges[51]. Réginon paraphrasait peut-être Hincmar, en ajoutant quelques touches fantaisistes ou, plus probablement, tous les deux s'inspiraient des témoignages oraux rapportés après la mort de Charles. Quoi qu'il en soit, tous exprimaient le rationalisme carolingien[52], ici teinté d'antisémitisme. Un autre annaliste rigoureusement contemporain, l'auteur des *Annales de Fulda*, explique lui aussi la nécessité d'ensevelir à Nantua le cadavre trop vite décomposé et nauséabond :

> (Charles) attrapa la dysenterie et périt dans de grandes souffrances. Alors que ses gardes du corps voulaient porter le cadavre au sépulcre qu'il s'était fait préparer à Saint-Denis, ils furent forcés de l'ensevelir dans un monastère en Bourgogne à cause de la terrible puanteur dégagée par le cadavre putride, devenue insupportable pour l'armée[53].

Quant à l'auteur des *Annales de Saint-Vaast*, lui aussi contemporain, il mentionne le médecin juif de Charles et sa « potion » sans faire allusion au poison. Il n'offre aucune explication de l'enterrement de Charles à Nantua et confirme laconiquement que le corps de Charles fut placé dans une sépulture temporaire en attendant d'être transporté en Francie. L'annaliste ajoute tout de même que ce transfert eut lieu « plus tard »[54].

Ces quatre sources ne montrent évidemment aucun esprit critique. Néanmoins, derrière l'histoire du cadavre putréfié que rapportent trois d'entre elles, toute personne connaissant la Vulgate pouvait reconnaître le macabre récit de la mort d'Antiochos Épiphane telle qu'elle est évoquée dans le Deuxième Livre des Macchabées, IX. 8-28. Antiochos, tyran orgueilleux et persécuteur des Juifs, fut frappé de maladie subite, puis gravement blessé en tombant de son char. Il devait être porté dans une litière, et il souffrit un sort épouvantable – la putréfaction à vif : « des vers sortaient en grouillant du corps de l'homme impie, et sa chair se dissolvait dans d'atroces douleurs alors qu'il était encore en vie ; l'odeur et la pestilence en affligeaient l'armée *(odore etiam illius et foetore exercitus gravaretur)*. Celui qui, hier encore, pensait pouvoir toucher les étoiles du ciel était à présent l'homme que personne ne réussissait à porter à cause de l'intolérable puanteur » *(... eum nemo poterat, propter intolerantiam foetoris, portare)*. Deux des quatre sources qui parlent du sort du corps de Charles font écho aux paroles de la Vulgate[55]. D'abord, les *Annales de Fulda : « corpus...propter foetorem nimium putridi cadaveris, quo gravabatur exercitus, in Burgundia...sepelierunt... »*. Ce qui n'a rien d'étonnant, car ce texte de Francie orientale se montre fortement et systématiquement hostile à Charles tout au long de la décennie 870. Il est plus surprenant en revanche d'en trouver l'écho dans les *Annales de Saint-Bertin* d'Hincmar : *quem pro fetore non valentes portare...*, puisque Hincmar était un Franc de l'Ouest, familier et

51. RÉGINON, *Chronicon*, F. KURZE éd., *MGH SS Rer. Germ.*, Hanovre, 1890, p. 113.
52. Voir H. LIEBESCHUTZ, « Wesen und Grenzen des karolingischen Rationalismus », *Archiv für Kulturgeschichte*, t. 33, 1950, p. 17-14.
53. *AF*, p. 90.
54. *AV*, p. 42.
55. Peut-être aussi dans RÉGINON, *Chronicon*, p. 113 : *quia foetor intollerabilis ex putretudine cadaveris baiulantes gravabat, compulsi sunt illud terrae mandare*. Je tiens à remercier Philippe Buc pour ses remarques très suggestives au sujet du traitement de la mort dans ces textes.

ancien conseiller de Charles. De toute évidence les annalistes du IXe siècle pouvaient compter sur leurs lecteurs pour lire entre les lignes et saisir les critiques dissimulées en d'obscures références. De telles allusions avaient déjà été à l'occasion adressées autrefois à Charles lui-même par Hincmar. On en trouve deux exemples dans les *Annales de Saint-Bertin* où Hincmar profère ses critiques en utilisant ce que j'ai appelé ailleurs le « code dionysien » : je veux dire que par des allusions à peine voilées à saint Denis, Hincmar exprime sa condamnation de la conduite royale. La clé en est le jour de la fête de saint Denis, le 9 octobre. Ainsi à l'année 869, Hincmar attire l'attention sur le fait que Charles avait envoyé chercher une nouvelle épouse trois jours à peine après la mort de sa première femme Ermentrude le 6 octobre ; et encore en 876, Hincmar détaille les moments de la défaite de Charles à Andernach le 8 octobre, et note que Richilde apprit le désastre le 9 octobre[56]. Le récit de la mort de Charles est un troisième exemple de cette critique codée. La date du 6 octobre était aussi celle de la mort d'Ermentrude en 869. La reine qui se trouvait au chevet du mourant était celle-là même qu'il avait envoyé chercher avec une hâte inconvenante huit ans plus tôt jour pour jour. L'insinuation – et d'ailleurs Hincmar n'avait guère besoin d'être plus explicite – est la suivante : l'enterrement de Charles à Nantua, qui eut peut-être lieu le 9 octobre, insiste sur la séparation entre le roi et son saint patron. C'était Charles lui-même qui, par sa conduite, avait perdu sa chance d'être enterré à Saint-Denis comme il l'avait depuis longtemps souhaité et soigneusement préparé. Hincmar ne dit pas que Charles eut une deuxième chance. C'est Réginon qui décrit l'exhumation de ses ossements, « après quelques années », et l'ensevelissement, cette fois enfin *honorifice*, à Saint-Denis[57].

Hincmar donne d'autres informations encore sur la mort de Charles. Lui seul de tous les annalistes révèle que la reine était présente au chevet du roi mourant et que les *regalia* furent transférés d'une manière correcte. Ce qui signifie que la royauté de Charles transcendait ses faiblesses personnelles et que la fonction survivait à l'homme. D'autres détails suivent. Les hommes de Charles (*qui cum eo erant* ; cf. Réginon : *baiulantes* ; AF : *satellites*) firent tout ce qu'ils pouvaient pour porter son corps à Saint-Denis ; sur ce point les récits de Réginon, des *Annales de Fulda* et d'Hincmar sont concordants. C'est un témoignage éloquent du dévouement des hommes de Charles à leur seigneur, et nous avons déjà eu l'occasion de remarquer que Charles avait l'art d'entretenir ce lien[58]. Rien ne suggère que la mort misérable de Charles ait nui à son prestige. À Nantua, l'éloge flatteur d'un poète orna sa tombe. Après son transfert à Saint-Denis, Charles fut enterré à l'endroit même qu'il avait choisi, entre les autels du Trésor et de la Trinité. Il reposait, comme il en avait fait le projet, dans le sarcophage de marbre rouge. On peut supposer que ses secondes funérailles furent accompagnées de cérémoniaux élaborés ; bien que l'existence de tels rites funéraires soit controversée pour les premiers Carolingiens, des indices suggèrent qu'il ont pu exister à partir du IXe siècle. Les cérémonies funéraires d'un grand site

56. Cf. J.L.NELSON, « History-writing at the courts of Louis the Pious and Charles the Bald », dans A. SCHARER et G. SCHEIBELREITER dir., *Historiographie im frühen Mittelalter*, Vienne, 1994, p. 435-442.
57. RÉGINON, *Chronicon*, p. 113. Cf. *AV*, p. 42.
58. J.L. NELSON, *Charles le Chauve*, *op. cit.*, p. 33, 241.

cultuel comme Lorsch, où Louis le Jeune fit enterrer son père Louis le Germanique en 876, ou de Saint-Ambroise de Milan, où Louis II fut enseveli en 875, se conformaient certainement à des rituels appropriés. Il est probable que Charles n'eut pas en 877 ce qu'Eginhard appelle, à propos de la mort de Charlemagne, le *mos sollemnis* : la toilette et la préparation de la dépouille mortelle. Mais l'histoire d'Hincmar suggère une certaine connaissance des techniques d'embaumement, aussi bâclées qu'elles aient pu être dans le cas de Charles. On ne sait pas qui eut l'idée de l'embaumement – les acolytes italiens, la reine, ou peut-être même le médecin juif – mais il s'ouvrait ainsi de nouvelles perspectives pour la prolongation artificielle de la « vie » politique du roi. Les premières funérailles de Charles furent sans doute expédiées en hâte. Les Nantuais gardèrent cependant la mémoire d'une cérémonie honorable. Comme nous l'avons vu, le second enterrement à Saint-Denis fut conduit selon les volontés de Charles.

La commémoration des anniversaires n'était pas la prérogative exclusive des rois ; les abbés et les évêques, ainsi que l'aristocratie laïque, étaient aussi commémorés. Mais les dispositions de Charles étaient « officielles », attestant une *imitatio imperii* qui, dans ses dernières années, était devenue pour lui une quasi-obsession. Charles avait fait de grands projets pour la création d'une nécropole dynastique en l'église de Saint-Denis. C'est là qu'avait été enterrée son épouse Ermentrude en 869. Là aussi que furent ensevelis ses deux fils, morts en bas âge au début des années 870, années qui justement furent marquées par une certaine ambiguïté des rapports entre le mausolée et le siège de l'Empire. Dès 869, Charles espérait mettre la main sur Aix-la-Chapelle ; lorsqu'il lui fallut abandonner cet espoir, en 876, il se mit à construire à Compiègne un « Aix » des Francs de l'Ouest, un « Aix » de substitution – sa Carlopolis à lui. C'est là que fut enterré son successeur Louis le Bègue en avril 879. Pourtant rien n'indique que Charles ait eu l'intention de faire de Compiègne le mausolée des Francs occidentaux. C'est au contraire à saint Denis qu'il porta une dévotion constante tout au long de sa vie et à l'heure de sa mort. Bien que, par la force des choses, d'autres lieux aient servi de sépulture royale, aux XIIe et XIIIe siècles Saint-Denis s'affirma de nouveau en devenant la nécropole royale de France, grâce notamment au zèle de l'abbé Suger, ravi d'avoir pour ainsi dire dans ses registres un Charles empereur ; mais aussi grâce au zèle de Charles le Chauve, récompensé enfin à longue échéance, à sa dévotion fidèle et constante, à ses dons somptueux au sanctuaire, et enfin (ce qui n'est pas négligeable) à la présence de ses ossements.

Alain Dierkens a suggéré récemment que ce qui distinguait les obsèques des souverains occidentaux de ceux des souverains de l'Est était une série de manques : à l'ouest les rites funéraires n'étaient pas sophistiqués, il n'y avait pas d'église faisant fonction de sépulture dynastique, ni de somptueux tombeaux, pas de moyens de conserver la dépouille royale ni d'utilisation des insignes royaux dans les cérémonaux funéraires[59]. Quels qu'aient été les rites funéraires des plus anciens Carolingiens, c'est à Charles le Chauve que revient le mérite d'avoir élaboré un rituel et désigné une église servant de sépulture royale ; il a probablement aussi conçu les plans de sa tombe

59. A. DIERKENS, « Le tombeau de Charlemagne », *Byzantion*, t. 61, 1991, p. 156-180, en particulier p. 179.

de marbre. Des efforts furent faits pour embaumer son corps. Les insignes royaux furent transmis soigneusement à son successeur. Ce dernier point a une signification particulière, qui nous amène finalement à comprendre comment la mort de Charles fut perçue par les contemporains. Il y a une différence entre la description de la mort de Charles, particulièrement dans le récit d'Hincmar, et celle de la mort du tyran biblique Antiochos dans le livre des Macchabées. La putréfaction du corps d'Antiochos précéda sa mort, tandis que celle du corps de Charles la suivit. Les deux récits portent le même message : la tyrannie est un mal. Mais Antiochos et Charles furent des tyrans très différents, dont les caractères respectifs marquent la différence entre les Séleucides de la Bible et les Carolingiens d'Hincmar. Les souverains défiés par les Macchabées étaient mauvais par définition ; ils n'avaient aucun droit à régner à Jérusalem, ils profanaient la ville sainte. Charles, au contraire, n'avait pas toujours été fautif, il avait reçu de Dieu le pouvoir royal. La passation des insignes royaux au fils de Charles authentifiait la légitimité de la succession de Louis, et en même temps soulignait la continuité transcendante de la fonction royale, distincte de son titulaire temporaire. Hincmar ne manque pas de souligner cette continuité, ni d'expliquer le sens de sa fonction, dans l'*ordo* de consécration qu'il compose pour l'intronisation royale du successeur de Charles le 8 décembre 877 ; rituel dont Hincmar raconta en détail les préliminaires dans les *Annales de Saint-Bertin*[60].

Ainsi dans le texte d'Hincmar relatant la mort de Charles, et dans le contexte plus large de son œuvre, est exposée d'une manière dramatique la dissolution du lien temporaire entre l'homme et la fonction, entre la chair et le royaume, entre les deux corps du roi (Hincmar n'utilise pas encore les mots, mais il a compris le sens). La putréfaction du corps de Charles signifie la chute du tyran, la punition lancée par Dieu sur un simple mortel frappé dans son orgueil. Mais en même temps on peut en faire une autre « lecture » – la putréfaction symbolise la séparation du corps public et du corps privé[61]. Les insignes royaux (l'épée, les robes, la couronne et le sceptre) transmis à son fils par les mains de Richilde et par ordre officiel *(preceptum)* de Charles sur son lit de mort, représentent la continuité du royaume. Le roi meurt, le royaume est immortel.

Traduit de l'anglais par
Lada Hordynsky-Caillat et Odile Redon

60. *AB*, p. 219-221 ; voir R. JACKSON, *Ordines Coronationis Franciae*, vol. 1, Philadelphie, 1995, p. 110-23.

61. Cf. E.H. KANTOROWICZ, *Les deux corps du roi*, (1957) trad. française, Paris, 1990 ; G. KOZIOL, *Begging Pardon and Favour. Ritual and Political Order in Early Medieval France*, Ithaca-New York, 1992.

**Janet L. NELSON,** School of Humanities, Department of History, King's College, Strand, London, WC2R 2LS Royaume Uni

**La mort de Charles le Chauve**

Charles le Chauve mourut en 877 à 54 ans. Son souci de donner une image favorable de la royauté l'amena à prendre ses dispositions pour ses propres funérailles et les commémorations à Saint-Denis. Mais il mourut dans les Alpes françaises. Des chroniqueurs contemporains ont décrit l'état de putrescence prématurée et l'odeur insupportable de son cadavre. Après un embaumement manqué, les hommes de Charles, résolus à porter son corps jusqu'à Saint-Denis, furent forcés de l'enterrer à Nantua. Le texte des *Annales de Saint-Bertin* fait écho aux Macchabées II ix, où le corps pourrissant à vif d'Antiochos Épiphane désigne le sort réservé au tyran. C'est ainsi qu'Hincmar, auteur des *Annales* et conseiller royal, exprime sa condamnation de la conduite de Charles. Mais Hincmar décrit aussi comment Charles sur son lit de mort transmit les insignes royaux à l'héritier. Le corps de Charles pourrissait : le royaume continuait de vivre.

Charles le Chauve – enterrement – commémoration – Saint-Denis – insignes royaux

**The death of Charles the Bald**

Charles the Bald died at 54 in 877. Charles' interest in the representation of royalty extended to the careful planning of his own burial and commemoration at St. Denis. In the event, Charles died in a remote spot in the French Alps. Contemporary chroniclers described the premature putrescence and unbearable stench of Charle's corpse. After a botched embalming, his followers, intent on carrying the body to St. Denis, had to bury it instead at Nantua. The *Annals of St. Bertin's* wording echoed II Maccabees ix, where the rotting body of the still-living Antiochus Epiphanes signalled the tyrant's fate. Thus Hincmar, author of the *Annals* and longtime royal counsellor, intimated his own criticism of Charles. Yet Hincmar also described Charles' death-bed transmission of the royal insignia to his heir. Charles' own body rotted : the body of the realm lived on.

Charles the Bald – burial – commemoration – St. Denis – insignia

*Médiévales* 31, automne 1996, pp. 67-78

Michel LAUWERS

# LE « SÉPULCRE DES PÈRES » ET LES « ANCÊTRES ». NOTES SUR LE CULTE DES DÉFUNTS À L'ÂGE SEIGNEURIAL

Le christianisme opéra une rupture très nette par rapport aux croyances et aux usages qui avaient prévalu dans la société antique concernant les défunts. À Rome, en effet, les morts ne trouvaient le repos, et les vivants la tranquillité, qu'à la condition que les corps des défunts fussent ancrés dans un sol, établis en un *lieu* de sépulture[1]. Les vivants avaient d'autre part l'obligation de s'occuper de *leurs* défunts, c'est-à-dire des membres de leur parenté. Fréquemment, les morts étaient ensevelis dans un tombeau familial, dans le « sépulcre de leurs pères » *(sepulcrum patrium)*. Les auteurs chrétiens de l'Antiquité tardive, en particulier Augustin († 430), qui composa un traité « sur les soins dus aux morts » *(De cura pro mortuis gerenda)*[2], s'employèrent au contraire à « déspatialiser » le culte des défunts, et à substituer aux liens de parenté charnelle entre les vivants et les morts des liens spirituels, constitutifs de la nouvelle communauté chrétienne. Pour l'évêque d'Hippone, le lieu d'ensevelissement et la tombe n'avaient aucune importance : « Les fidèles ne perdent rien à être privés de la sépulture comme les infidèles ne gagnent rien à la recevoir »[3]. C'est que les soins accordés aux funérailles et à la sépulture[4], l'usage d'inhumer les morts dans le *sepulcrum patrium*[5] ne servaient en rien le salut des âmes. En outre, il revenait à

1. F. DE VISSCHER, *Le Droit des tombeaux romains*, Milan, 1963, p. 52-60.

2. AUGUSTIN, *De Cura pro mortuis gerenda*, J. ZYCHA éd. (*Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum* = désormais *C.S.E.L.*, t. 41), 1900, p. 621-660. Le traité est rédigé vers 421-422. Sur ce traité et les autres écrits d'Augustin relatifs au culte des défunts : V. SAXER, *Morts, Martyrs, Reliques en Afrique chrétienne aux premiers siècles. Les témoignages de Tertullien, Cyprien et Augustin à la lumière de l'archéologie africaine*, Paris, 1980, passim.

3. ... *nec aliquid obest fidelibus negata eorum corporibus sepultura nec aliquid, si exhibeatur infidelibus, prodest...* (*De Cura*, IX, 11, p. 639).

4. Désignés par Augustin sous les termes de *curatio funeris, conditio sepulturae, pompa exsequiarum* (notamment dans le *De Cura*, II, 4, p. 626).

5. C'est à propos de la mort de sa mère qu'Augustin affirme l'inutilité de rejoindre le *sepulcrum patrium : Confessionum liber* IX, 36, L. VERHEIJEN éd. (*Corpus Christianorum. Series latina* = désormais *C.C. Ser. lat.*, t. 27), 1981, p. 153. Les *Confessions* ont été rédigées entre 397 et 401. De ce point de vue, Augustin rompt avec une tradition que représente encore Ambroise († 397) : pour ce dernier, en effet, tout tombeau doit nécessairement être enraciné en un *lieu* précis et lié aux relations de parenté (voir notamment le *De Abraham*, lib. 1, c. 9, 80, C. SCHENKL éd. (*C.S.E.L.*, t. 32), 1897, p. 553-554, ainsi que les oraisons funèbres d'Ambroise).

l'Église, « pieuse mère », de prendre en charge tous les membres défunts de la communauté chrétienne, remplaçant dans cette tâche les parents des morts[6]. Pour Augustin, seul importait donc le salut des âmes, envisagé dans une perspective ecclésiale. Or, il n'y avait que trois manières de contribuer au salut des défunts : prier, célébrer l'eucharistie et faire l'aumône à leur intention[7]. Tout autre rite funéraire n'avait aucune raison d'être.

Rompant avec les traditions antiques, les idées d'Augustin s'éloignaient également des croyances et des pratiques décrites dans la Bible. Selon l'Ancien Testament, la privation de sépulture est en effet un châtiment effroyable, dont les prophètes menacent parfois les impies. Le mourant ne souhaitait rien d'autre que d'être « réuni à son peuple » ou de « coucher avec ses pères ». L'ensevelissement était le devoir par excellence des fils du défunt. Les soins accordés par Joseph d'Arimathie et par les saintes femmes au corps du Christ défunt attestent d'ailleurs qu'à l'époque de Jésus, les usages anciens n'avaient pas disparu[8].

En dépit de la doctrine définie par Augustin, dont l'« autorité » allait pourtant être sans cesse réaffirmée au cours du Moyen Âge[9], les chrétiens, comme les Anciens, se soucièrent beaucoup de l'ensevelissement des défunts. Les archéologues et les historiens ont notamment mis en évidence la pratique de la sépulture « privilégiée », à l'intérieur d'un édifice religieux ou à proximité d'un corps saint[10]. Peut-être, pour beaucoup, la résurrection de la chair apparaissait-elle « liée à l'intégrité des corps morts préservée dans et par la tombe »[11]. Sans doute aussi des considérations d'ordre social, sinon politique, motivèrent les puissants à se distinguer des gens ordinaires par des rites funéraires plus solennels et des tombeaux imposants[12].

## La *memoria* des Carolingiens

Entre le VII^e^ et le IX^e^ siècle, la pratique de l'inhumation privilégiée fut intégrée dans un complexe rituel plus vaste, fondé sur la « mémoire », et

6. AUGUSTIN, *De Cura*, IV, 6, p. 631.
7. Entre autres : AUGUSTIN, *De Cura*, XVIII, 22, p. 658.
8. Toutes les références scripturaires sont données par H. LESETRE, art. « Sépulture », dans F. VIGOUROUX dir., *Dictionnaire de la Bible*, t. 5/2, Paris, 1912, col. 1666-1669.
9. Sur le *Fortleben* des propositions augustiniennes tout au long du Moyen Âge, je me permets de renvoyer au chap. préliminaire de ma thèse de doctorat : *La mémoire des ancêtres, le souci des morts. Fonction et usages du culte des morts dans l'Occident médiéval (diocèse de Liège, XI^e^-XIII^e^ siècles)*, Paris, 1992, à paraître, dans une version remaniée, aux éditions Beauchesne en 1997.
10. Les premiers témoignages de sépulture *ad sanctos*, en Afrique et à Rome, remontent à la fin du III^e^ siècle. Dans la deuxième moitié du siècle suivant, les inhumations auprès des corps saints se multiplient. Puis, à partir du VI^e^ siècle, les mausolées *ad sanctos*, qui isolent matériellement quelques tombes auprès d'un lieu consacré, tendent à disparaître en tant qu'édifices purement funéraires : les sépultures entrent alors dans les églises (Y. DUVAL, *Auprès des saints, corps et âme. L'inhumation « ad sanctos » dans la chrétienté d'Orient et d'Occident du III^e^ au VII^e^ siècle*, Paris, 1988, p. 51, 97-98). Cf. également Y. DUVAL et J.-Ch. PICARD éd., *L'Inhumation privilégiée du IV^e^ au VIII^e^ siècle en Occident*, (Actes du colloque tenu à Créteil, 16-18 mars 1984), Paris, 1986.
11. Y. DUVAL, *Auprès des saints, corps et âme..., op. cit.*, p. VII, qui note, à plusieurs reprises, le contraste existant entre les considérations d'Augustin et les pratiques funéraires de ses contemporains.
12. Voir les articles de I. WOOD et de P. PÉRIN dans ce numéro de *Médiévales*, ainsi que les remarques de R. LE JAN, *Famille et pouvoir dans le monde franc (VII^e^-X^e^ siècles). Essai d'anthropologie sociale*, Paris, 1995, p. 45-52.

entretenu plus particulièrement dans les abbayes[13]. L'Office des défunts, ensemble de prières, de textes scripturaires et patristiques, récité de manière régulière, parfois quotidienne, dans la plupart des communautés ecclésiastiques, se diffusa dans tout l'Occident. Et tandis que se prenait l'habitude d'organiser des cycles de suffrages pour les morts, de trois, sept ou trente jours, la pratique des messes dites « privées », fondées pour le salut de défunts particuliers, s'imposa partout[14]. Spécialistes des suffrages pour les morts, les moines se virent aussi chargés de distribuer aux pauvres les aumônes que les fondateurs destinaient au rachat de leurs péchés. Les monastères étaient devenus des lieux d'intercession, d'échange et de transformation. Des associations, rassemblant évêques et abbés, se formèrent également, dont les membres s'engageaient, à la mort de l'un d'entre eux, à célébrer la mémoire du défunt, en faisant réciter des psautiers et dire des messes « spéciales » à son intention. Les maisons religieuses, du moins les plus importantes d'entre elles, s'échangèrent des listes de noms (celles de leurs membres et bienfaiteurs, vivants et morts confondus), que chaque institution consignait dans son « livre de vie » (*liber uitae* ou *liber memorialis*). Le monachisme réformateur diffusa ces usages[15] : la commémoraison des frères décédés par l'assemblée des moines permettait aux abbayes de renforcer leur cohésion, de tisser des liens, d'étendre leur influence.

Le développement de la *memoria* funéraire est le fruit d'une rencontre entre les entreprises pastorales de l'Église, la réforme du monachisme et les exigences de la politique impériale. Les souverains carolingiens s'appuyaient en effet sur un ensemble d'abbayes qui leur fournissaient un soutien multiple, tout à la fois matériel, idéologique et spirituel. Aux établissements ecclésiastiques fondés ou dotés par leurs soins, les souverains réclamèrent en particulier des prières pour leur salut et pour la sauvegarde du royaume, ainsi que la célébration de services anniversaires pour les membres défunts de leur parenté, pour leurs prédécesseurs[16]. Les listes de morts de ces monastères reflétaient les réseaux d'amitié et d'alliance constitutifs de l'Empire. La prière pour les défunts fondait en effet des liens unissant les moines, les évêques, l'empereur et toute une clientèle de fidèles et d'obligés[17]. Ainsi, la commémoraison des morts façonnait-elle l'Église et la société impériales.

Mais bientôt, comme les souverains, de puissants laïcs s'efforcèrent de

13. Au cours des dernières décennies, de nombreux historiens allemands se sont intéressés aux différents aspects de la *memoria*. L'étude de O.-G. OEXLE, « Memoria und Memorialüberlieferung im früheren Mittelalter », *Frühmittelalterliche Studien*, t. 10, 1976, p. 70-95, et le volume édité par K. SCHMID et J. WOLLASCH, *Memoria. Der geschichtliche Zeugniswert des liturgischen Gedenkens im Mittelalter*, Munich, 1984, permettront de remonter le fil de la bibliographie. Voir également F.S. PAXTON, *Christianizing Death. The Creation of a Ritual Process in Early Medieval Europe*, Ithaca - Londres, 1990.

14. A. ANGENENDT, « Missa specialis. Zugleich ein Beitrag zur Entstehung der Privatmessen », *Frühmittelalterliche Studien*, t. 17, 1983, p. 153-221.

15. J. WOLLASCH, « Totengedenken im Reformmönchtum », dans R. KOTTJE et H. MAURER éd., *Monastische Reformen im 9. und 10. Jahrhundert*, Sigmaringen, 1989, p. 147-166.

16. En 819, la *Notitia de seruitio monasteriorum* établit une liste des monastères royaux, en distinguant trois catégories de « services », selon qu'une communauté religieuse donne au roi *dona et militiam*, ou *sola dona sine militia*, ou encore *nec dona nec militiam, sed solas orationes pro salute imperatoris uel filiorum eius et stabilitate imperii* (éd. dans *Corpus Consuetudinum Monasticarum*, K. HALLINGER dir., t. 1, Siegburg, 1963, p. 493-499). Sur ce texte, voir notamment O.-G. OEXLE, « Les moines d'Occident et la vie politique et sociale dans le haut Moyen Âge », *Revue Bénédictine*, 103, 1993, p. 264.

17. Ainsi, dans le *liber memorialis* de Reichenau, commencé en 824, se trouvent mentionnés les principaux conseillers de Louis le Pieux, tous favorables à la réforme de Benoît d'Aniane : D. GEUE-

profiter de tous les bénéfices que pouvait leur procurer la commémoraison des morts. De plus en plus d'aristocrates cherchaient aussi à être inhumés à l'intérieur des églises, à proximité des autels et des reliquaires : la sépulture privilégiée était assurément gage de prestige social.

## Le pacte seigneurial

Dans la société seigneuriale des XIe et XIIe siècles, les nouveaux détenteurs du pouvoir adoptèrent les pratiques funéraires et commémoratives inaugurées à l'époque carolingienne[18]. Les « nobles », les potentats locaux réclamèrent pour eux, pour leurs parents défunts et pour leurs « ancêtres », les services liturgiques des communautés ecclésiastiques. Clercs et moines leur ont alors assuré la *memoria*, consignant leurs noms dans des nécrologes[19], et les ont accueillis dans leurs cimetières. Ainsi, une sorte de pacte lia, à propos des « soins dus aux morts », les seigneurs laïcs et les institutions ecclésiastiques.

Les chartes et les récits composés dans les ateliers d'écriture monastiques témoignent de ce pacte social. Prenons deux exemples, choisis parmi bien d'autres. Composée au milieu du XIIe siècle, la *Chronique* de l'abbaye de Waulsort (diocèse de Liège) raconte que le comte Eilbert, fondateur de l'abbaye au début du siècle précédent, avait fait préparer chez les moines un vaste caveau, où il fit transporter les corps de ses ancêtres, les « hommes nobles de sa souche », ainsi que les dépouilles de son père, de sa mère, de son fils et de son frère ; la tombe était également destinée à accueillir sa sépulture, celle de ses proches et de ses amis[20]. Bien que légendaire, le récit renvoie à des pratiques bien enracinées à l'abbaye : de nombreux actes du cartulaire de Waulsort consignent, depuis le XIe siècle, les aumônes de seigneurs locaux qui réclamaient aux moines, en échange de leurs dons, une sépulture auprès de leurs « ancêtres » au sein de la maison religieuse. Selon une charte datée de 1087, retouchée sinon forgée au milieu du XIIe siècle, à l'époque où était composée la *Chronique* abbatiale, le seigneur Arnoul de Florennes, qui prétendait descendre d'Eilbert, avait même versé à l'abbaye une rente destinée à l'entretien du luminaire devant le tombeau de son

NICH, « Gebetsgedenken und anianische Reform – Beobachtungen zu den Verbrüderungsbeziehungen der Äbte im Reich Ludwigs des Frommen », dans *Monastische Reformen im 9. und 10. Jahrhundert...*, *op. cit.*, p. 79-106.

18. Pour une démonstration argumentée, documents à l'appui, de ce qui suit, voir la première partie de mon étude sur *La mémoire des ancêtres, le souci des morts*, citée ci-dessus. La gestion du culte des défunts à Cluny, dans un contexte seigneurial, est évoquée dans ce numéro de *Médiévales* par D. IOGNA-PRAT.

19. Les techniques rituelles dont disposaient les moines pour « commémorer » les défunts sont présentées par J.-L. LEMAÎTRE, *Mourir à Saint-Martial. La commémoration des morts et les obituaires à Saint-Martial de Limoges du XIe au XIIIe siècle*, Paris, 1989.

20. *Deinde... Walciodorensi ecclesiae frequentendo adhaesit et sepulturam in ea suorum familiarium et fidelium amicorum cum maximo studio preparauit. Ipse namque ab ingressu chori usque ad altare turris terram aperiens, eamque effodiens, duos in ea muros construxit et latitudinem utrorumque ad mensuram duorum cubitorum et latitudinem in mensura unius et dimidii cubiti composuit. Ibi ergo nobilium uirorum corpora ex prosapia sua cum patre et matre et filio Bernero et fratre Bosone iterum honorifice sepeliuit, ea uidelicet quae per eum a locis, in quibus antea sepulta, ob dilectionis feruorem et mutuae consanguininatis propinquitatem sua uirtute atque dignitate translata sunt*, *Chronicon Walciodorense*, rédigé peu après 1152, ch. 31, G. WAITZ éd., *MGH SS*, t. 14, 1883, p. 520.

« ancêtre » Eilbert[21]. Désormais, l'entretien de la mémoire ancestrale, l'attachement aux « pères » et la sépulture auprès des parents, devenus l'occasion d'échanges entre les laïcs et les ecclésiastiques, se trouvaient valorisés par l'Église.

Rédigée au début du XIIe siècle à l'abbaye de Saint-Claude, dans le Jura, la *Vie* de Simon de Crépy-en-Valois est l'un des premiers récits hagiographiques à célébrer la sainteté d'un seigneur laïc. Après avoir défendu par les armes l'intégrité menacée de son comté[22], Simon s'était retiré à Saint-Claude, pour y vivre parmi les moines. La chasteté observée par Simon, sa « conversion » à la vie monastique constituent les éléments majeurs de l'idéal de sainteté « laïque » qu'il incarne[23]. Mais la *Vie* de Simon ne tait pas que celui-ci fut également un guerrier soucieux du patrimoine ancestral et du salut de son père : le comte Simon se désolait du sort de son père, Raoul de Crépy († 1072), mort excommunié en raison d'une union incestueuse et de nombreuses usurpations. Raoul s'était fait inhumer dans le château de Montdidier, qu'il avait injustement enlevé à son maître. Déplorant une telle usurpation et craignant pour le sort de son père dans l'au-delà, Simon consulta le pape Grégoire VII, qui lui conseilla « d'enlever [le corps de son père] du lieu qu'il avait injustement ravi, puis de faire célébrer des messes et de multiplier les aumônes pour [le salut de] son âme ». Ayant fait exhumer la dépouille paternelle du château de Montdidier, Simon fit porter le corps au château de Crépy, berceau ancestral, dans l'église Saint-Arnoul, qu'il avait transformée en abbaye et donnée aux Clunisiens. Simon demanda aux religieux d'y réciter prières et messes pour le salut de son père, et distribua des aumônes[24]. Le récit composé par les moines de Saint-Claude est confirmé par une charte, datée de 1077, par laquelle Simon justifie le transfert du corps de son père :

> Moi, Simon, comte par la grâce de Dieu, pour le salut de mon âme, mais bien plus pour celle de mon père, le vénérable comte Raoul, regardant vers le futur (...), j'ai fait transporter mon père, le susdit Raoul, depuis

21. L'acte est édité par G. DESPY, *Les chartes de l'abbaye de Waulsort. Étude diplomatique et édition critique*, t. 1 *(946-1199)*, Bruxelles, 1957, n° 20, p. 349. Les artifices par lesquels Eilbert est rattaché à la famille des Florennes sont démontés par A. DIERKENS, *Abbayes et chapitres entre Sambre et Meuse (VIIe-XIe siècles). Contribution à l'histoire religieuse des campagnes du haut Moyen Âge*, Sigmaringen, 1985, p. 176-186.

22. Sur cet aspect des activités de Simon, bien présent dans la *Vie* : P. FEUCHÈRE, « Une tentative manquée de concentration territoriale entre Somme et Seine : la principauté d'Amiens-Valois au XIe siècle. Étude de géographie historique », *Le Moyen Âge*, 60, 1954, p. 1-37 ; M. BUR, *La formation du comté de Champagne, v. 950-v. 1150*, Nancy, 1977, p. 211-217.

23. Sur la *Vie* de Simon : D. IOGNA-PRAT, « Gallia du Sud, 930-1130 : III. Archevêchés de Besançon et de Lyon », dans G. PHILIPPART dir., *Hagiographies. Histoire internationale de la littérature hagiographique latine et vernaculaire en Occident des origines à 1550*, Turnhout, 1994, p. 331-332.

24. *Ecce inter tot flagella positus, bellorum negotiis impeditus, tamen patri condolens iam defuncto, quippe quem, dum adhuc uiueret, nimis saecularibus intentum mundi cupiditatibus nouerat grauiter irretitum, castellum quoddam, quo sibi sepulturae locum praeparauerat, eius possessori ui surripuisse et uelut proprium detinuisse meminerat, Romanum pontificem quid super hoc actutus esset, et quomodo patri sic defuncto subuenire potuisset, per nuncium consulit. Papa uero Gregorius, qui Hildebrandus dictus est, ab eo quem iniuste abstulerat loco penitus tollendum, et pro anima missarum solemnia, eleemosynarumque largitatem Deo suppliciter offerenda, pie madare curauit. Simon uero benigne mandatum suscipiens, in omnibus quae sibi proposuerat obtemperauit : corpus scilicet remouens, et ecclesiam quae b. Arnulfi dicitur apud Crispiniacum castrum, ubi translatum est, de faculte propria largissime dotauit...* (Dom BOUQUET, *Recueil des Historiens de la Gaule et de la France*, t. 14, p. 38 ; cf. aussi *AA.SS. Sept.*, 8, 744-751).

Montdidier, où il gisait depuis sa mort, il y a trois ans, jusqu'à l'église de Saint-Arnoul, qui a été fondée par lui et ses ancêtres *(ab antecessoribus)* dans le château de Crépy, où il a été baptisé. Je l'ai fait placer, à la manière des Anciens *(more antiquorum)*, à côté du sépulcre de ma mère, sa femme, et de nos ancêtres *(predecessorum nostrorum)*, avec des psaumes et des prières, dans un caveau double *(in spelunca duplici)*[25].

*In spelunca duplici* : réminiscence de l'Écriture Sainte, le « caveau double » des ancêtres de Simon renvoie à la sépulture des Patriarches évoquée dans la Genèse. Abraham avait été en effet inhumé avec Sara, son épouse, dans une sépulture qu'il avait achetée et préparée à Hébron, *in spelunca duplici* (Gen. 25, 8-10). Ce fut également le lieu de sépulture d'Isaac et de Rebecca (Gen. 35, 28-29), de Jacob qui, à la veille de sa mort, en Égypte, avait demandé à être enseveli « avec ses pères » *in spelunca duplici* (Gen. 49, 29-31), et pour certains celle de Joseph, également mort loin de la Terre Promise, qui avait exprimé le désir d'être ramené auprès des siens (Gen. 50, 23-25). Les passages de l'Écriture relatifs à la sépulture des Patriarches, abondamment cités au cours du Moyen Âge, permirent aux ecclésiastiques de justifier les soins accordés à la sépulture des défunts et même l'institution de nécropoles familiales. C'est donc en référence à la mort et à la sépulture de ces « grands » qu'étaient pour les hommes du Moyen Âge les Patriarches que furent justifiés, valorisés, malgré l'« autorité » d'Augustin, les rites funéraires et commémoratifs[26].

## *Sepulcrum patrium*

Alors que durant le très haut Moyen Âge, les familles aristocratiques avaient pris l'habitude d'inhumer les membres de leur parenté sur leurs terres (*in agris suis*, écrivait l'évêque Jonas d'Orléans, † 843)[27], les monastères (« privés », puis « impériaux »), fondés et dotés par les soins des membres de l'aristocratie, se mirent bientôt à accueillir et à entretenir dans leur enceinte des tombes familiales[28]. Dès lors, à partir du IXe siècle, mais plus encore à l'âge seigneurial, tandis que se diffusaient de telles pratiques, les clercs justifièrent la sépulture des défunts auprès de leurs « pères » ou de leurs « ancêtres », présentée comme un acte « religieux ». Selon une règle établie en 816 par le pape Léon III, les défunts qui n'avaient pas exprimé d'autre choix devaient être ensevelis dans la tombe de leurs ancêtres : *in maiorum suorum sepulcris*. Léon III avait justifié cet usage en évoquant les « institutions des pères » *(instituta maiorum patrum)* et l'exemple des Patriarches de l'Écriture *(ut patriarcharum exitus docet)*[29]. Vers 1142, dans le Décret, après avoir cité – par l'intermédiaire de Burchard de Worms († 1025) et d'Yves de Chartres († 1116) – Augustin (la femme suit son mari

25. *Recueil des actes du règne de Philippe Ier*, M. PROU éd., Paris, 1908, n° 88, p. 229-230.
26. Sur cette question, voir M. LAUWERS, « La sépulture des Patriarches. Modèles scripturaires et pratiques sociales au Moyen Âge », à paraître dans *Studi Medievali*.
27. JONAS D'ORLÉANS, *De institutione laicali*, III, 15, *PL*, t. 106, col. 263.
28. Sur l'inhumation domaniale : R. LE JAN, *Famille et pouvoir..., op. cit.*, p. 47-48, qui fait ensuite remarquer qu'à l'image des *Eigenklöster*, les *Reichsklöster* passèrent, malgré la protection royale, dans l'orbite des groupes de parenté qui en assuraient la direction et le fonctionnement (p. 50).
29. FRIEDBERG éd., t. 2, Leipzig, 1881, 548.

dans la mort comme dans la vie) et Grégoire le Grand (la sœur de saint Benoît fut inhumée dans la même tombe que son frère)[30], Gratien fait état des différents passages de l'Écriture relatifs à la sépulture des Patriarches : « Mourant en Égypte, Joseph demanda à ses frères qu'ils emportent ses ossements avec eux et les placent dans le sépulcre de ses pères *(in sepulcro patrum suorum)...* »[31].

Dans la première moitié du XIIe siècle, Rupert de Deutz oppose l'ensevelissement des défunts, considéré comme une « bénédiction », à l'absence de sépulture, signe de « malédiction ». Autant de termes qui avaient, dans la société seigneuriale, une résonnance sociale : les clercs avaient en effet le pouvoir de faire et de défaire la mémoire des morts, d'accueillir ou de maudire les corps des défunts et de leurs parents, les excluant parfois des espaces funéraires de la communauté chrétienne[32]. Après avoir évoqué ce roi dont le prophète Jérémie dit qu'il reçut la « sépulture de l'âne, c'est-à-dire aucune sépulture » (Jer. 22, 19) – une expression fréquente, aux XIe et XIIe siècles, dans les formules de malédiction et d'anathème –, Rupert cite « les saints et les grands pères ou patriarches qui se sont préoccupés de la sépulture et du transfert de leur corps », et qui ont veillé à être ensevelis « non pas n'importe où, mais dans les sépulcres de leurs pères *(in sepulcris patrum suorum)* »[33]. C'est à la même époque qu'Arnoul de Florennes accordait tous ses soins au sépulcre de son « ancêtre » Eilbert, et que Simon de Crépy ramenait le corps de son père dans la tombe ancestrale. Les chartes qui furent alors rédigées font parfois état de la volonté des seigneurs de rejoindre, après leur mort, le « sépulcre de leurs pères » *(sepulcrum patrium)* ou « de leurs ancêtres » *(antecessorum)*[34].

30. Chez Burchard de Worms et Yves de Chartres, le renvoi à la sépulture des Patriarches, ainsi qu'aux textes d'Augustin et de Grégoire, sert à justifier l'inhumation des époux dans la même tombe.

31. *Item Ioseph, moriens in Egypto, rogauit fratres suos, ut tempore suae uisitationis ossa sua secum deferrent, et in sepulcro patrum suorum ea collocarent....* Si les Patriarches exprimèrent le désir d'être réunis à leurs pères, Gratien cite toutefois plusieurs cas qui attestent qu'il n'en fut pas ainsi pour tous. L'inhumation *in sepulcris patrum suorum*, conclut Gratien, n'est pas une obligation ; il ne s'agit pas d'une loi : *Item, que legibus diffinita sunt mutare non licet. Que autem legibus expressa non sunt arbitrium secuntur humanae uoluntatis.* Ne faisant l'objet d'aucune loi, le lieu de la sépulture est laissé au choix de celui qui doit être inhumé : *Ubi etiam quisque tumulandus sit, legibus expressum non est, et ideo in uoluntate tumulandi consistit* (GRATIEN, *Decreti* pars 2a, c. XIII, q. 2, c. 3, FRIEDBERG éd., t. 1, Leipzig, 1879, 721-722). Le pape Innocent III allait cependant condamner ceux qui délaissent la sépulture des « ancêtres » – ce qui est « contraire à la coutume des pères de l'Ancien Testament » – pour un lieu « moins religieux » (FRIEDBERG éd., t. 2, Leipzig, 1881, 549). Le tout sera repris dans les *Décrétales* (1234) du pape Grégoire IX (l. III, tit. XXVIII : *de sepulturis*, c. 1 et c. 3, FRIEDBERG éd., t. 2, Leipzig, 1881, 548-549).

32. Sur ces questions, voir L.K. LITTLE, *Benedictine Maledictions. Liturgical Cursing in romanesque France*, Ithaca - Londres, 1993.

33. *Nonne mortuis pars benedictionis est sepeliri, et econtra maledictionis sepultura carere more asini ? Sicut de quodam rege terribiliter dictum est prout erat meritus : Sepultura asini, id est, sepultura nulla, sepelietur. Nonne sancti et magni patres siue patriarchae de sepeliendis uel etiam transferendis corporibus suis diligenter mandauerunt, et pro magno illis fuit sepeliri, et non tantum ubicumque sed in sepulcris patrum suorum ?* (RUPERT DE DEUTZ, *De sancta Trinitate et operibus eius*, l. 18 - *In Deuteronomium*, I, 6, R. HAACKE éd., *Corpus Christianorum. Continuatio Medievalis* = désormais *C.C. Cont. Med.*, t. 22, Turnhout, 1972, p. 1020). Même commentaire dans les *Commentaria in Euangelium sancti Iohannis*, 13, R. HAACKE éd., *C.C. Cont. Med.*, t. 9, Turnhout, 1969, p. 747-748.

34. Voir, par exemple, les actes de 1028 (référence à la *sepultura antecessorum*), 1062 (référence au *sepulcrum antecessorum*) et 1070 (référence au *sepulchrum patrium*) du cartulaire, déjà évoqué, de l'abbaye de Waulsort, G. DESPY éd., *Les chartes de l'abbaye de Waulsort...*, n° 8, p. 333-334 ; n° 12, p. 338 ; n° 13, p. 339. Mais encore faut-il que ces clauses, qui renvoyaient à des pratiques sociales précises, aient été retranscrites dans les cartulaires.

*Sepulcrum patrium :* les hommes du Moyen Âge renouaient-ils, malgré les recommandations d'Augustin, avec le vocabulaire, les institutions et les croyances de l'Antiquité ? Certes, dans le traité qu'il rédige contre les « hérétiques » partisans de Pierre de Bruys, qui niaient l'efficacité des suffrages pour les défunts, l'abbé de Cluny Pierre le Vénérable († 1156) cite, par l'intermédiaire d'Ambroise, plusieurs passages de l'*Énéide* de Virgile, qui illustrent la piété filiale et l'importance, par delà la mort, des solidarités familiales[35]. Mais plus que les auteurs antiques et autant que les récits de la Genèse relatifs à la sépulture des Patriarches, n'est-ce pas le deuxième livre des Maccabées qui inspira les rédacteurs des chartes et des chroniques ? Selon ce texte (2 Mcc 12, 38-44), après avoir découvert des objets idolâtriques sur les corps de ses soldats tués au combat, Judas Maccabée organisa une collecte pour faire un « sacrifice » destiné à effacer le péché commis par les défunts : il s'agit du seul passage de la Vulgate qui mentionne de manière explicite une « prière pour les morts » (v. 44). Invoqué par tous les défenseurs des suffrages pour les défunts, récité quotidiennement dans la liturgie funéraire, largement diffusé et même traduit, à partir des Xe et XIe siècles, en raison de l'identification des guerriers au personnage de Judas Maccabée[36], le deuxième livre des Maccabées faisait référence à deux reprises au « sépulcre des pères »[37].

## L'esprit du don

L'établissement de nécropoles familiales au sein des maisons religieuses et l'organisation de prières ou de célébrations liturgiques pour les membres décédés d'un groupe de parenté supposaient qu'au préalable des biens – tels qu'une terre, une rente ou des droits – fussent cédés aux communautés ecclésiastiques chargées d'assurer la *memoria* des défunts. Du reste, la majeure partie des actes conservés dans les cartulaires des institutions religieuses des XIe et XIIe siècles consignent des dons, émanant des membres de l'aristocratie et effectués « pour le salut de l'âme » de leurs auteurs *(pro anima)* et « pour la mémoire de leurs ancêtres » *(pro memoria antecessorum)*[38]. Bien que les concernant en priorité, l'usage de donner et de faire entretenir les tombes et la mémoire de parents défunts ne fut pas partout réservé aux seigneurs « nobles » ; il pouvait s'agir d'une conduite ordinaire au sein des groupes dominants. En outre, dans certaines régions, dont les structures et les institutions reposaient peut-être davantage sur le droit que

35. PIERRE LE VÉNÉRABLE, *Contra Petrobrusianos*, 250, J. FEARNS éd., *C.C. Cont. Med.*, t. 10, 1968, p. 148.

36. J. DUNBABIN, « The Maccabees as Exemplars in the Tenth and Eleventh Centuries », dans K. WALSH et D. WOOD éd., *The Bible in the Medieval World. Essays in Memory of Beryl Smalley*, Oxford, 1985, p. 31-41.

37. Allusion au *patrio sepulchro* (2 Mcc 5, 10), et à propos des soldats de Judas Maccabée : *uenit cum suis Iudas ut corpora prostatorum tolleret et cum parentibus poneret in sepulchris paternis* (2 Mcc 12, 29).

38. La pratique du don a fait l'objet, dans les dernières années, de plusieurs travaux aux États-Unis. On citera notamment les études de C.B. BOUCHARD, *Sword, Miter and Cloister. Nobility and the Church in Burgundy (980-1198)*, Ithaca-Londres, 1987 ; S.D. WHITE, *Customs, Kinship and Gifts to Saints. The Laudatio Parentum in Western France (1050-1150)*, Chapel Hill-Londres, 1988 ; B.H. ROSENWEIN, *To be the Neighbor of Saint Peter. The Social Meaning of Cluny's Property (909-1049)*, Ithaca-Londres, 1989.

sur la coutume, de telles pratiques concernèrent moins les seigneurs et les princes que des communautés plus marginales[39]. C'est ainsi qu'en 1092, « pour leurs âmes, pour leurs pères et leurs mères, pour le salut de tous leurs parents », les habitants de la communauté alpine de Saorge, dans la Haute-Roya, des hommes et des femmes libres affirmant vivre sous la « loi romaine », dont les noms figurent au début de l'acte, cédèrent une chapelle à l'abbaye de Lérins, afin que les moines y célèbrassent la mémoire de leurs morts[40].

Pratique religieuse, le don *pro anima* ou *pro memoria* était en même temps une pratique sociale, dont il convient de saisir la logique. Pour caractériser ce type de transaction, les historiens du Moyen Âge évoquent fréquemment le système du « don » et du « contre-don » : tel seigneur donne une terre (= « don » matériel) afin que les ecclésiastiques qui en bénéficient organisent des prières pour son salut et celui de ses parents défunts (= « contre-don » spirituel). On aura reconnu là une terminologie empruntée à l'anthropologie, et en particulier à l'œuvre de Marcel Mauss[41]. La théorie sous-jacente à l'usage de tels concepts, selon laquelle le don « obligerait » le bénéficiaire, en vertu de l'« esprit » de la chose donnée, à répondre par un contre-don, n'est cependant guère applicable aux réalités médiévales. Du reste, il n'est pas sûr que cette théorie (par laquelle M. Mauss entendait rendre compte des pratiques de l'échange chez les Maoris) convienne à quelque société que ce soit. Les anthropologues ne pensent plus aujourd'hui que le don « oblige » à rendre : la nécessité pour le bénéficiaire d'un don d'affirmer son prestige ou de maintenir son rang dans la hiérarchie sociale suffit à expliquer la récurrence du contre-don sans qu'il soit besoin de postuler une « obligation »[42]. Certains ont d'autre part fait remarquer que le jeu du don et du contre-don s'inscrit toujours dans un ensemble complexe de relations sociales et qu'il fait intervenir, du moins dans les sociétés qu'avait étudiées M. Mauss, non pas deux, mais trois partenaires[43]. De tout ceci, retenons que généralement, dans les sociétés sans État, la pratique du don ne se limite pas à une réciprocité simple, et qu'il importe de la rapporter aux structures et aux relations constitutives de la société. Dans l'Occident médiéval, le don « pour le salut de l'âme » constitua l'élément essentiel de processus d'échanges qui impliquèrent tout à la fois les communautés ecclésiastiques, les donateurs, les défunts et souvent même les pauvres[44].

39. L'hypothèse serait évidemment à vérifier de manière systématique.

40. *Cartulaire de l'abbaye de Lérins*, E. DE FLAMMARE éd., Nice, 1885, n° 165, p. 211-215. Je dois la connaissance de cet acte à Laurent Ripart.

41. M. MAUSS, « Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques » [1923-1924], dans *Sociologie et anthropologie*, réédit., Paris, 1950. Les notions de « don » et de « contre-don » ont été adoptées par différents historiens (qui en font du reste des usages assez divers) : voir par exemple O.-G. OEXLE, « Memoria und Memorialüberlieferung... », *loc. cit.*, p. 87-95 ; P.J. GEARY, « Échanges et relations entre les vivants et les morts dans la société du haut Moyen Âge », *Droit et cultures*, 12, 1986, p. 3-4.

42. A. TESTART, *Des dons et des dieux. Anthropologie religieuse et sociologie comparative*, Paris, 1993, en part. p. 86.

43. M. SAHLINS, *Âge de pierre, âge d'abondance. L'économie des sociétés primitives* [1972], trad. fr. Paris, 1976, en part. ch. IV (« L'esprit du don »).

44. Au concept de « don », certains anthropologues semblent préférer celui d'« échanges » : autant que l'œuvre de Karl Polanyi, il faut ici citer l'important travail de C. BARRAUD, D. DE COPPET, A. ITEANU et R. JAMOUS, « Des relations et des morts. Quatre sociétés vues sous l'angle des échanges », dans J.-Cl. GALEY éd., *Différences, valeurs, hiérarchie. Textes offerts à Louis Dumont*, Paris, 1984, p. 421-520. C'est toutefois à partir des études de K. Polanyi que les historiens se sont interrogés sur

En donnant aux maisons religieuses une part de leurs possessions, les seigneurs et les puissants assuraient leur salut et celui de leur parenté : grâce à l'intervention des moines et des clercs, leurs biens « terrestres » se transformaient en biens « célestes », selon l'expression utilisée dans de nombreux actes de donation. Mais la pratique du don leur permit surtout d'affirmer et de perpétuer un statut d'exception : en faisant entretenir la mémoire de leurs « ancêtres » et en s'y associant, les donateurs rappelaient que ceux-ci leur avaient légué le pouvoir qu'ils exerçaient. Ils n'avaient guère d'autre manière de légitimer leur autorité : transmis au sein de familles aristocratiques, le pouvoir seigneurial supposait que fût entretenue la mémoire des « ancêtres ». Quant aux communautés ecclésiastiques, elles tirèrent de la pratique du don un profit d'abord matériel ; en s'affirmant comme les seuls intermédiaires autorisés entre les vivants et les morts, les seules institutions susceptibles de transformer le matériel en spirituel, et le spirituel en idéologie, elles se virent également reconnaître un rôle essentiel dans la reproduction de l'ordre social. Ainsi les pratiques funéraires et commémoratives se trouvaient-elles étroitement liées aux structures d'autorité.

Une partie des dons légués aux institutions religieuses était destinée aux pauvres. Un rapport étroit liait les donateurs décédés et les pauvres bénéficiant de leur largesse, qui devenaient leurs représentants ou leurs substituts. Certains fondateurs réclamaient d'ailleurs qu'après leur décès, un pauvre soit perpétuellement nourri et vêtu en leur nom. Comme les liens unissant les donateurs à leurs « ancêtres », la charité envers les pauvres passait par l'intermédiaire des établissements religieux, qui entretenaient et nourrissaient quotidiennement les démunis. En raison de l'analogie qui existait entre les pauvres et les religieux, considérés symboliquement comme des pauvres (les chartes les nomment « pauvres moines », « pauvres du Christ »), l'aumône redoublait en quelque sorte les liens unissant les communautés ecclésiastiques à leurs bienfaiteurs.

## Mémoires ancestrales

Les *patres*, les *antecessores* ou encore les *predecessores* évoqués dans les actes de la pratique ne sont jamais définis avec précision, ni caractérisés autrement. Si le père et la mère, voire les grands-parents des donateurs sont parfois nommés, les « ancêtres » sont toujours collectifs et anonymes, renvoyant à l'ensemble des membres défunts de la parentèle. Mais comme l'écrit Anita Guerreau-Jalabert, « l'indétermination n'implique nullement un affaiblissement de la référence aux parents, un appauvrissement de leur rôle social »[45]. Les *patres* et les *antecessores* du XIe et du XIIe siècle me paraissent

les concepts de « réciprocité » et d'« échange » : cf. les contributions rassemblées dans *Annales E.S.C.*, 29, 1974, p. 1309-1380. À propos du Moyen Âge, Georges Duby s'y demandait déjà : « Quels principes commandaient le partage entre les consommateurs ? Et parmi ceux-ci quelle place occupaient les morts, résidant dans l'immatériel et cependant souvent fort gourmands ? » (p. 1367). Une première réponse à ces questions me semble être la belle étude de J. CHIFFOLEAU, « Pour une économie de l'institution ecclésiale à la fin du Moyen Âge », *Mélanges de l'École française de Rome-Moyen Âge-Temps modernes*, t. 96, 1984, p. 247-279, et en part. p. 267.

45. A. GUERREAU-JALABERT, « La désignation des relations et des groupes de parenté en latin médiéval », *A.L.M.A.*, t. 46-47, 1988, p. 99. Et par ailleurs, il n'est pas certain que l'anonymat des « ancêtres » témoigne de l'absence de profondeur de la *memoria*.

avoir participé à un système d'autorité fondé sur la coutume. Car en dépit de l'emprise croissante de l'Église sur les modèles sociaux et malgré les références à l'ordre public et au droit romain qui parsèment les documents écrits, les sociétés du Moyen Âge sont longtemps demeurées des sociétés coutumières : régies par des règles de conduite non écrites, fondées sur l'usage. La référence aux « ancêtres », nécessairement collectifs et indifférenciés, y constituait une valeur qui s'imposait à tous. La valorisation du *sepulcrum patrium*, qu'autorisaient les Écritures, eut donc à l'époque seigneuriale un sens très différent de celui qu'il revêtait à Rome.

L'institution ecclésiale s'est adaptée, mais s'est en même temps efforcée de contrôler et d'infléchir les structures et les normes sociales. Telle fut la version occidentale du culte des ancêtres : pour les évoquer, pour s'appuyer sur eux, il fut nécessaire d'en passer par les institutions et les rites ecclésiastiques. Or la *memoria* liturgique assurée par les clercs ne coïncidait que partiellement avec la mémoire traditionnelle, anonyme et indifférenciée, qui portait la coutume. Tout d'abord, dans les nécrologes des communautés ecclésiastiques et au cours des services liturgiques, les défunts étaient nommés, et donc individualisés. D'autre part, la vénération qui entourait les saints et la manière particulièrement solennelle dont était célébrée la mémoire de certains défunts, évêques, abbés ou seigneurs nobles (tels Eilbert de Florennes et Raoul de Crépy), dont les sépultures et les corps faisaient l'objet de soins particuliers, favorisaient l'émergence de figures emblématiques. Cependant, le caractère toujours implicite des notions de *patres*, *antecessores* ou *predecessores* favorisa les compromis entre les différentes conceptions des « soins dus aux morts » et entre les deux versants, laïc et ecclésiastique, de la classe dominante.

**Michel Lauwers,** Université de Nice-Sophia-Antipolis, département d'Histoire, 98, boulevard Édouard Herriot, BP 209, F-06204 Nice Cédex 03

**Le « sépulcre des pères » et les « ancêtres ». Notes sur le culte des défunts à l'âge seigneurial**

Bien que jugés inutiles au regard de la foi, les rites funéraires et la sépulture des défunts furent pris en charge par l'institution ecclésiale et insérés, en particulier à partir de l'époque carolingienne, dans un vaste complexe rituel fondé sur la « mémoire ». Aux XI[e] et XII[e] siècles, la rencontre entre des idées attestées tout à la fois dans la culture antique et dans la Bible, des usages propres aux sociétés coutumières et des pratiques liées à l'affirmation des pouvoirs seigneuriaux favorisa un véritable « culte des ancêtres », ainsi que la constitution de sépulcres familiaux. Indissociables de certaines formes d'échanges, les rites funéraires et commémoratifs de l'âge seigneurial témoignent de l'existence d'une sorte de « pacte » social entre les deux versants, laïc et ecclésiastique, de la classe dominante.

Rituel – sépulcre – mémoire – pouvoir seigneurial – Cluny

**The Sepulchre of the Fathers and the Ancestors. Notes on the Cult of the Dead in the Feudal Age**

Although judged useless as regards faith, funeral rites and the burials of the deceased were part of the Church office and became incorporated, especially since the Carolingian period, in an extensive and complex ritual founded on « memory ». During the eleventh and twelfth centuries the converging of ideas asserted both in the ancient culture and in the Bible, uses particular to customary societies, and practices linked to the assertion of feudal powers gave rise to a veritable « ancestors cult », as well as the constitution of familial sepulchres. Indissociable from some forms of exchange, funeral and commemorative rites of the feudal age are testimonies to the existence of a kind of social « covenant » between the two sides – lay and ecclesiastical – of the ruling class.

Ritual – sepulchre – Memory – Feudal powers – Cluny

*Médiévales* 31, automne 1996, pp. 79-91

Dominique IOGNA-PRAT

# DES MORTS TRÈS SPÉCIAUX AUX MORTS ORDINAIRES : LA PASTORALE FUNÉRAIRE CLUNISIENNE (XI^e^-XII^e^ SIÈCLES)*

Suivant la répartition fonctionnelle des tâches codifiée à l'époque carolingienne, il revient aux moines de prier pour les hommes du siècle et de prendre en charge la mémoire des défunts[1]. Fidèle à la tradition de Benoît d'Aniane, Cluny entretient, dès sa fondation par le duc Guillaume d'Aquitaine (910), un rapport privilégié avec les morts et l'Au-delà[2]. Dans le cadre de ce numéro de *Médiévales* consacré à la « mort des grands », je me propose d'étudier le système d'exploitation de la mort dans le cadre de l'univers seigneurial que constitue l'*Ecclesia cluniacensis* aux XI^e^-XII^e^ siècles[3].

* Je tiens à remercier M. Lauwers d'avoir pris la peine de relire une première version de ce texte et de l'avoir enrichie de ses remarques critiques. Abréviations utilisées : *BHL : Bibliotheca Hagiographica Latina. BOC : Bullarium sacri ordinis cluniacensis*, P. SIMON éd., Lyon, 1680. CLU : *Recueil des chartes de l'abbaye de Cluny*, A. BERNARD et A. BRUEL éd., 6 vol., Paris, 1876-1903 (Collection de documents inédits sur l'histoire de France) [le n° de la pièce est cité avec renvoi au tome et à la page dans l'édition du *Recueil* et mention de la date]. *CP* : PIERRE LE VÉNÉRABLE, *Contra Petrobrusianos hereticos*, J. FEARNS éd., Turnhout, 1968 (*Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis*, 10). *DM* : PIERRE LE VÉNÉRABLE, *De Miraculis libri duo*, D. BOUTHILLIER éd., Turnhout, 1988 (*Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis*, 83) ; trad., J.-P. TORRELL, D. BOUTHILLIER, Paris/Fribourg, 1992 (Pensée antique et médiévale). *Ep.* : *The Letters of Peter the Venerable*, G. CONSTABLE éd., 2 vol., Cambridge (Mass.), 1967 (Harvard Historical Studies, 78). *PL* : *Patrologia Latina accurrante* J.-P. MIGNE. *LT* : *Liber tramitis aevi Odilonis*, P. DINTER éd., Siegburg, 1980 (*Corpus Consuetudinum Monasticarum*, 10).

1. Excellente vue cavalière des fonctions du monachisme dans le Haut Moyen Âge dans l'étude d'O. G. OEXLE, « Les moines d'Occident et la vie politique et sociale dans le haut Moyen Âge », *Revue Bénédictine*, 1993, p. 255-272, spéc. p. 267 sq. pour les problèmes de *memoria*.

2. On remontera le fil de la bibliographie sur Cluny et les morts – abondante depuis l'étude de W. JORDEN, *Das cluniazensische Totengedächtniswesen vornehmlich unter den drei ersten Äbten Berno, Odo und Aymard (910-954)*, Münster i. W., 1930 (Münsterische Beiträge zur Theologie, 15) – grâce à J. WOLLASCH, « Les moines et la mémoire des morts » et D. IOGNA-PRAT, « Les morts dans la comptabilité céleste des Clunisiens de l'an Mil », dans *Religion et culture autour de l'an Mil. Royaume capétien et Lotharingie*, D. IOGNA-PRAT et J.-Ch. PICARD éd., Paris, 1990 (*Hugues Capet 987-1987. La France de l'an Mil*, 1), respectivement p. 47-54 et 55-69.

3. Par *Ecclesia cluniacensis* (terme qu'il convient d'employer de préférence à celui d'« ordre » de Cluny, avant les années 1200), on entend la congrégation qui se constitue, à partir de l'abbatiat d'Odilon (994-1049), sous la forme d'un corps articulant une tête (le *monasterium capitale* : Cluny même) et ses membres. Voir D. POECK, *Die Klöster der Cluniacensis Ecclesia*, Habilitationsschrift, 2 vol. dact., Münster i. W., 1987.

## Le système clunisien d'exploitation seigneuriale de la mort

Dans les années 1030, Odilon, cinquième abbé du monastère (994-1049), instaure la fête de tous les défunts, le 2 novembre, au lendemain de la Toussaint[4]. Ce décret concerne Cluny et les établissements dépendants. Mais le préambule du texte fait mention de l'« Église universelle ». De fait, la constitution d'Odilon est, à partir des années 1050, progressivement adoptée par l'ensemble de la Chrétienté latine. Ce trait d'universalisme clunisien vaut plus tard à Odilon la paternité, assez douteuse, de l'instauration d'une commémoraison hebdomadaire des morts le lundi[5].

L'institution de la fête des morts n'est qu'une mesure intégrée dans un vaste ensemble réglementaire organisant la vie du convent, codifiée dans le *Liber tramitis aevi Odilonis*, deuxièmes coutumes du monastère, qui consacrent une place importante au service des défunts[6]. S'y trouvent minutieusement comptabilisés les services assurés (prières, messes, inscription au nécrologe, entretien de pauvres) et définis les différents cercles de l'horizon mémorial de la communauté (profès ; « frères » d'autres établissements monastiques et canoniaux liés à Cluny par une association de prières ; parents des profès clunisiens ; mémoires particulières de bienfaiteurs ou de grands, laïcs et ecclésiastiques, entrés dans la fraternité clunisienne ; ensemble de la chrétienté). Hugues de Semur (1049-1109) poursuit la politique funéraire de son prédécesseur. Il instaure de nouvelles commémoraisons collectives des défunts dans le calendrier clunisien[7], ouvre largement la *societas et fraternitas* du monastère et multiplie les prises en charge de mémoires individuelles en faveur de grands, bienfaiteurs du monastère.

Tout au long du XI^e^ siècle, Cluny devient ainsi un espace funéraire de première importance. Cluny II, le monastère d'Odilon, comporte deux cimetières, un pour les frères et un autre pour les laïcs[8]. Au-delà, s'étend la zone à l'intérieur de laquelle les Clunisiens prennent en charge les dépouilles de laïcs bienfaiteurs accueillis au cimetière[9]. On ne sait pas si cette zone, aux contours imprécis, correspond au « sacré ban » instauré en 1095 par le pape

4. *LT* 126, p. 186-187 et 138, p. 199.

5. *Epistola Burchardi*, J. MABILLON éd., *Éloge historique d'Odilon*, *PL* 142, col. 878 C-879 B ; cette lettre figure dans le ms Paris, BnF lat. 5296 C, f° 97° (ajout d'une main de la fin XII^e^-début XIII^e^ siècle, placé à la suite de la *Vita sancti Odilonis*, *BHL* 6281). Sur la question de la *feria secunda*, voir M.-A. POLO DE BEAULIEU, « Recueils d'*exempla* méridionaux et culte des âmes du Purgatoire », dans *La Papauté d'Avignon et le Languedoc, 1316-1342, Cahiers de Fanjeaux*, 26, 1991, p. 257-278.

6. On trouvera une brève introduction au problème des coutumes clunisiennes dans D. IOGNA-PRAT, « Les coutumes et statuts clunisiens comme sources historiques », *Revue Mabillon*, n.s., 3, 1992, p. 23-48, que complète et corrige (pour les coutumes contemporaines de l'abbatiat d'Hugues de Semur), J. WOLLASCH, « Zur Verschriftlichung der klösterlichen Lebensgewohnheiten unter Abt Hugo von Cluny », *Frühmittelalterliche Studien*, 27, 1993, p. 317-349.

7. Bon résumé des initiatives d'Hugues de Semur en matière funéraire par A. KOHNLE, *Abt Hugo von Cluny (1049-1109)*, Sigmaringen, 1993 (Beihefte der Francia, 32), p. 46 sq. : commémoraison spéciale des défunts enterrés dans le cimetière de Cluny, le lundi suivant la fête de la Trinité ; commémoraison générale des profès clunisiens le 31 janvier.

8. Le cimetière des laïcs *(populare cimeterium)* est mentionné par le *Liber tramitis* (142, p. 206 ; 200, p. 280 ; 206, p. 284). Par conjecture, K.J. CONANT, *Cluny. Les églises et la maison du chef d'ordre*, Mâcon, 1968, II, pl. 4, situe ce cimetière au nord, accolé à l'église de Cluny II. Ce cimetière disparaît curieusement des plans des archéologues avec Cluny III ; la documentation diplomatique nous enseigne pourtant que l'on continuait à inhumer des laïcs à Cluny à la fin du XI^e^ siècle.

9. CLU 625 (I, p. 582-583), mars 943 : *...et ubicumque ego vitam finiero, corpus meum monachi requirant, et in eodem Cluniense monasterio sepulture tradant* ; CLU 1199 (II, p. 281-282, conservé en original), avril 966 : *...et post discessum meum, ad jamdictum locum [corpus meum] perveniat...* ; CLU 1471 (II, p. 524-526), acte de février 979 dans lequel le donateur, Robert, règle la sépulture de

clunisien Urbain II, qui délimite les frontières de la seigneurie clunisienne[10]. Cet espace est centré sur les reliques de Pierre et de Paul rapportées de Rome dans les années 980[11]. Les laïcs demandant à être inhumés à Cluny recherchent donc la compagnie des princes des apôtres, dans l'espoir d'en faire, par leurs dons, des obligés, bons avoués le jour du Jugement[12]. La justice spirituelle de Pierre fait de Cluny un espace de réconciliation. En 1024, le pape Jean XIX définit ainsi le monastère dans le second privilège d'exemption délivré à Cluny :

> Que le juste y trouve un espace et qu'on ne repousse pas l'injuste qui veut faire pénitence. Que l'on offre aux innocents la charité d'une mutuelle fraternité et qu'on ne refuse pas l'espoir du salut à ceux qui ont offensé. Si celui qui est frappé d'anathème gagne ce lieu pour y trouver sépulture, y recevoir la grâce du salut ou tout autre bien, qu'on ne lui refuse pas le pardon et la miséricorde attendue, qu'on l'accueille au contraire avec bienveillance en lui accordant le réconfort de soins salutaires. Il est juste, en effet, que dans la maison de la bonté *(domus pietatis)*, au juste on offre l'amour d'une sainte fraternité et au pécheur en quête de pardon on ne refuse pas le médicament de l'indulgence et du salut.[13]

La *domus pietatis*, antichambre de l'Au-delà offerte aux pécheurs en quête de réconciliation, est alors limitée à Cluny même. Mais, en 1097, Urbain II, reprenant ce passage de la bulle de Jean XIX, en étend l'application à l'ensemble de l'*Ecclesia cluniacensis*[14]. Le *singulare monasterium* devient ainsi un immense asile ecclésiastique.

Les morts représentent la pompe de l'économie seigneuriale clunisienne presqu'exclusivement basée sur le don. Dietrich Poeck a suivi le mouvement des donations faites à Cluny depuis sa fondation jusqu'à la fin de l'abbatiat d'Hugues de Semur, en 1109[15]. Le cartulaire de Maieul (abbé

sa femme, Walburge, ...*ut predictam conjugem meam sepeliant, si morta fuerit sive in Castello Novo, sive in tali loco proximo ex quo possibilitas sit monachis illam Cluniaco conducere* ; CLU 2938 (IV, p. 139-140, conservé en original), v. 1040. Le *Liber tramitis* (203, p. 282) décrit la cérémonie de transfert du corps d'un défunt laïc jusqu'au cimetière du monastère. L'histoire de la pratique de l'enlèvement des corps destinés aux cimetières monastiques reste encore à écrire ; on trouvera quelques indications complémentaires dans C. TREFFORT, *Genèse du cimetière chrétien. Étude sur l'accompagnement du mourant, les funérailles, la commémoration des défunts et les lieux d'inhumation à l'époque carolingienne (Entre Loire et Rhin, milieu VIIIe-début XIe siècle)*, Thèse de doctorat, 4 vol. dact., Université Lumière-Lyon II, 1994, vol. 3, p. 575 sq.

10. *BOC*, p. 25.

11. Selon le témoignage tardif livré par la lettre d'Hugues de Gournay à Pons de Melgueil, H.E.J. COWDREY éd., « Two Studies in Cluniac History 1049-1126 », *Studi Gregoriani*, 11, 1978, p. 13-298 (ici p. 116-117).

12. Par exemple, CLU 1999 (III, p. 212), acte passé entre 993 et 1048 : ...*facientes nostri eos debitores quos veraciter novimus et in presentiarum saluti corporum consulere, et in futuro judices fore animarum non ambigimus* ; CLU 2831 (IV, p. 34-35), v. 1021 ; CLU 3350 (IV, p. 446-447), v. 1055 ; CLU 3404 (IV, p. 507-510), août 1065.

13. H. ZIMMERMANN, *Papsturkunden 896-1046*, II, Wien, 1984, n° 558, p. 1053-1054 : *Obtineat in eo locum iustus, nec repellatur poenitere volens iniquus. Prebeatur innocentibus caritas mutue fraternitatis nec negetur offensis spes salutis et indulgentia pietatis. Et si aliquis cuiuscunque obligatus anathemate eundem locum expetierit sive pro corporis sepultura seu alterius sue utilitatis et salutis pro gratia, minime a venia et oblata misericordia excludatur, sed oleo medicamenti salutaris fovendus benigniter colligatur. Quia et iustum sic est, ut in domo pietatis et iusto prebeatur dilectio sanctae fraternitatis et ad veniam confugienti peccatori non negetur medicamentum indulgentie et salutis.*

14. *BOC*, p. 30-31.

15. D. POECK, « Laienbegräbnisse in Cluny », *Frühmittelalterliche Studien*, 15, 1981, p. 68-179.

entre 954 et 994) enregistre 637 donations, dont 72 *ad sepulturam* ; sous l'abbatiat d'Odilon, le mouvement s'amplifie : 1018 actes, 704 donations dont 124 *ad sepulturam* ; puis les chiffres chutent sous l'abbatiat d'Hugues de Semur : 898 actes, 654 donations dont 73 *ad sepulturam.* Ces données font clairement apparaître la croissance du flux des donations, spécialement *ad sepulturam,* sous l'abbatiat d'Odilon, promoteur d'une active politique funéraire. La chute notée dans le cartulaire d'Hugues de Semur correspond en bonne partie à une réorientation des flux. Le tropisme exercé par le cimetière des laïcs du monastère gagne les membres de l'*Ecclesia cluniacensis,* en 1097, quand le pape Urbain II reconnaît aux frères des dépendances clunisiennes le droit d'inhumer[16]. Les nécrologes de ces établissements enregistrent alors, parmi les familiers, les noms des aristocrates donateurs et les actes recopiés dans les cartulaires les dispositions pieuses qui ne peuvent manquer de leur gagner une place dans l'Au-delà. Dès les années 1060-1080, ces tâches funéraires se révèlent être ainsi un puissant facteur d'intégration des abbayes et prieurés relevant de Cluny dans leur environnement régional et un terme essentiel dans les échanges avec la petite et moyenne aristocratie.

Les échanges en contexte funéraire sont souvent présentés sous la forme du don et du contre-don. Cette notion, empruntée à Marcel Mauss, semble répondre à la parole de Luc (6,38) répétée à l'envi dans les actes : *Date et dabitur vobis*[17]. Les moines reçoivent ainsi des offrandes de la part de fidèles préoccupés des fins dernières auxquels ils assurent en retour des services spirituels (prières, messes, inhumations au cimetière, inscriptions au nécrologe...). Ce cadre d'analyse est à la fois trop restreint et trop statique pour être satisfaisant. Il présente l'inconvénient de retenir deux acteurs de l'échange (les fidèles et les moines) et d'en exclure un troisième (les pauvres). De surcroît, le modèle du don et du contre-don ne permet pas de rendre compte de la « transformation » des biens qui s'opère dans la transaction à visée funéraire. Le vocabulaire employé dans les actes *(mutatio, commutatio, transmutatio)* a une coloration nettement eucharistique. Les moines-prêtres, auxquels sont délégués les biens, ne sont pas simplement des intermédiaires indispensables, mais aussi et surtout des transformateurs efficaces dans le sacrifice de l'autel. Il ne s'agit pas tant, en effet, de donner pour recevoir que d'offrir en vue d'une transformation des personnes et des biens « en quelque chose de mieux » *(in melius transmutare)*[18]. Dans le cas

16. Bulle du 17 avril 1097, dans *BOC,* p. 28. Sur ce point, voir A. KOHNLE, *Abt Hugo von Cluny* (*op. cit.* n. 7), p. 54 et 301-302.

17. M. MAUSS, *Essai sur le don,* dans *Sociologie et Anthropologie,* Paris, 4ᵉ éd., 1968, p. 143 sq. Avant M. Mauss, G. Schreiber a parlé des redevances ecclésiastiques médiévales en terme de « Gabe/Gegengabe », « Leistung/Gegenleistung », censées correspondre à des principes du droit germanique : G. SCHREIBER, « Kirchliches Abgabenwesen » (*loc. cit.* n. 30), p. 465 ; la notion de « Gabe/Gegengabe » a été utilisée dans le domaine clunisien par W. JORDEN, *Das cluniazensische Totengedächtniswesen* (*op. cit.*, n. 2), p. 94 sq. Sur l'utilisation du concept de don/contre-don dans la médiévistique, voir P. GRIERSON, « Commerce in the Dark Ages : A Critique of the Evidence », *Transactions of the Royal Historical Society,* 5ᵉ série, 9, 1959, p. 123-140, G. DUBY, *Guerriers et paysans, VIIᵉ-XIIᵉ siècles. Premier essor de l'économie européenne,* Paris, 1973, p. 60 sq. et O.G. OEXLE, « Memoria und Memorialüberlieferung im früheren Mittelalter », *Frühmittelalterliche Studien,* 10, 1976, p. 70-95.

18. Pour reprendre, telle quelle, l'expression d'un acte conservé en original : CLU 3301 (IV, p. 396-397), passé sous l'abbatiat d'Hugues de Semur (1049-1109) ; bon exemple de « commutation » personnelle et matérielle dans un acte de 1081, CLU 3585 (IV, p. 732-734, ici p. 732) : *...dono et*

de l'offrande des personnes (oblation d'enfants et conversion) le processus de transformation par régénération est simple à saisir. Cela revient, comme disait l'apôtre Paul (II *Cor.* 5,17), à passer avec le Christ « de l'homme ancien à l'homme nouveau ». Plus complexe est la question de la transformation des biens. Cédés à Cluny et devenant la propriété sacrée de Pierre, ceux-ci changent de nature. La *delegatio ad altare* « convertit », en effet, les biens temporels *(temporalia)* en biens spirituels *(spiritualia)*.

## La mort au monastère comme « marqueur social »

Par un paradoxe qui n'est qu'apparent, les transactions funéraires représentent une modalité privilégiée d'affirmation de l'identité ici-bas. Aux XIe-XIIe siècles, les pouvoirs seigneuriaux s'enracinent dans une terre et, ce faisant, se définissent des « topo-lignées »[19] ; dans ce contexte, le monastère représente un entre-deux où les laïcs en quête de miséricorde récapitulent leurs alliances et leurs relations de parentés, charnelle et spirituelle[20]. Les actes du chartrier de Cluny content ainsi par fragments des gestes familiales couvrant souvent plusieurs générations, au fil d'allers et retours des biens qui peuvent être retenus en usufruit, reconcédés en précaire au donateur ou à ses héritiers, arrachés par un parent indélicat, redonnés, reconfirmés...[21] Acte par acte, les cartulaires de Cluny servent de mémorial où nombre de familles, surtout aristocratiques et princières, voient enregistrée l'histoire de leurs biens, de leurs titres et des gestes de dévotion constitutifs de leur identité[22]. Prenons un exemple parmi mille possibles. Vers 1082, Geoffroy, comte du Perche, et son épouse Béatrice concèdent le monastère Saint-Denis de Nogent-le-Rotrou à Cluny. Deux actes antérieurs enregistrant la fondation de l'établissement par le grand-père homonyme de Geoffroy, puis la confirmation de cette fondation par Rotrou, fils du premier Geoffroy et père du second, sont intégrés dans le cartulaire de Cluny. Cet ensemble de trois actes permet de retracer l'histoire de la famille comtale du Perche sur trois générations, fixée au moment idéal du sacrifice des biens par lequel les puissants, faisant leur la parole de l'apôtre Paul (I *Cor.* 6,10), acceptent de « ne rien avoir pour tout posséder »[23].

A une époque (les XIe-XIIe siècles) où l'ordre, quel qu'il soit (sacré,

*commuto sive transfundo memet ipsum cum omnibus rebus et possessionibus et universis que habere possum...*

19. L'expression est d'A. GUERREAU-JALABERT, « El systema de parentesco medieval : sus formas (real/spiritual) y su dependencia con respecto a la organización del espacio », dans *Relaciones de poder, de producción y parentesco en la Edad Media y Moderna*, R. PASTOR éd., Madrid, 1990, p. 85-105.

20. Par exemple CLU 1694 (II, p. 718-719), acte de juillet 984 qui enregistre la donation d'une vigne *pro remedio animae* de la part d'un certain *Sendelenus*, pour lui-même, son père, sa mère, son oncle homonyme et sa femme, Odila, de qui il tient la vigne et qui sont ses parrain et marraine *(eo quod de sacris fontibus me susceperunt)*.

21. Sur la société qui s'instaure entre les Clunisiens et les « voisins de saint Pierre », voir B.H. ROSENWEIN, *To be Neighbor of Saint Peter. The social Meaning of Cluny's Property 909-1049*, Ithaca, 1989.

22. Sur la définition d'une conscience aristocratique et princière dans les actes clunisiens, attentifs à enregistrer les titres et à définir les pouvoirs, il reste à mener une étude du type de celle de W. GOEZ, « Mathilda Dei gratia si quid est. Die Urkunden-Unterfertigung der Burgherrin von Canossa », *Deutsches Archiv*, 47, 1991, p. 379-394.

23. CLU 2858 (IV, p. 57, mention), v. 1031 ; CLU 3517 (IV, p. 633-638) ; CLU 3563 (IV,

princier, seigneurial), se spatialise, l'entrée dans la société monastique à des fins funéraires revient à gagner un « espace "hors espace" »[24] pour y inscrire puissamment les signes de son identité. Le monastère représente symboliquement l'Au-delà. Comme le disent certains actes, c'est un *parvulum habitaculum pro remedio animae*, le *locus* futur de l'âme, l'endroit où se confondent le présent des espérances et le futur de leur accomplissement[25]. Mais on aurait tort de penser que cette anticipation se marque par une dissolution des signes d'appartenance. Bien au contraire. Louis Dumont et ses disciples ont montré que, dans les sociétés holistes (et la société féodale en est une), le rapport entre vivants et morts n'est « pas fait d'interaction entre deux entités ou unités différentes », mais « est la manifestation primordiale de l'ordre global de la société et implicitement de l'univers »[26]. Dans cette perception globale de l'« ordre », on comprend qu'il est essentiel de rappeler qui l'on est au moment de mourir. Les actes passés à fin de mort ne manquent donc pas d'enregistrer le titre du donateur ; ce sont d'ailleurs de pareils textes qui ont permis à Georges Duby de faire l'histoire du titre *miles* dans le Mâconnais[27]. Ces actes assurent une mémoire à un défunt qui conserve toute son « épaisseur sociale » passée. Les pièces enregistrées dans les cartulaires du monastère ont une double fonction de marqueur d'identité et de fixation mémoriale. De ce dernier point de vue, il convient de noter que cartulaire et nécrologe se répondent et que les gestes pieux représentent le premier temps de la liturgie funéraire[28]. Il n'est ainsi pas rare de voir les donateurs demander à être traités « avec honneur »[29]. Pour les laïcs qui meurent comme moines *ad succurrendum*, il peut s'agir du « train de mort » sollicité, celui d'un frère voire d'un abbé[30]. Plus généralement, la mention

p. 698-702). La citation de Paul se trouve dans le préambule commun aux trois actes. Sur l'entrée de Saint-Denis de Nogent-le-Rotrou dans l'*Ecclesia cluniacensis*, voir A. KOHNLE, *Abt Hugo von Cluny* (*op. cit.* n. 7), p. 184 et 315.

24. J'emprunte cette expression à A. GUERREAU, « Quelques caractères spécifiques de l'espace féodal européen », dans *L'État ou le roi. Les fondations de la modernité monarchique en France (XIVe-XVIIe siècles)*, N. BULST, R. DESCIMON, A. GUERREAU éd., Paris, 1996, p. 85-101 (ici p. 96 sq).

25. CLU 3508 (IV, p. 625-626) : diplôme d'Alphonse VI de Castille-León (22-5-1077), conservé en original. CLU 3746, v. 1100 (V, p. 100-101), également conservé en original. Cet acte offre d'intéressantes variations sur le terme *locus*, où le monastère *(locus Cluniacensis)* se confond avec l'Au-delà *locus) : Nam procul dubio constat quia post mortem corporis nullus locus venie animabus conceditur, nisi illis qui in hoc seculo positi elemosinis et ceteris misericordie operibus insudare conantur [...] ante mortem meam quendam mansum pro remedio animae mee et pro corporis [mei] sepultura loco Cluniacensi tradidi, ita ut absque calumpnia vel inquietudine cujuslibet persone post mortem meam prefatus locus in perpetuum habeat.*

26. C. BARRAUD, D. DE COPPET, A. ITEANU, R. JAMOUS, « Des relations et des morts. Quatre sociétés vues sous l'angle des échanges », dans *Différences, valeurs, hiérarchies. Textes offerts à Louis Dumont*, J.-C. GALLEY éd., Paris, 1984, p. 421-520 (ici p. 510).

27. G. DUBY, *La société aux XIe-XIIe siècles dans la région mâconnaise*, Paris, 2e éd., 1971.

28. Par exemple, CLU 3765 (V, p. 118-119), v. 1100 : *Ego Grimaldus miles [signum] (queratur hoc signum in memoriale ubi canitur cotidie missa matutinalis cum nomine ejus), dono...*

29. CLU 3316 (IV, p. 410), v. 1050, conservé en original : *...eo tenore et convenientia, ut si quis ex nobis tribus obierit, si fuerit qui Cluniaco nos deferat, seniores loci nos honorifice sepeliant, et Dominum deprecentur pro animabus nostris.*

30. CLU 3806 (V, p. 153-155), v. 1100 : *...et si in laycali vita obiret, delatus Cluniaco honorabiliter sepeliretur, et debitum missarum, et orationum, et elemosinarum, sicut pro uno monacho ita et pro eo ab omnibus persolveretur* ; CLU 4279 (V, p. 644-647, ici p. 646), 1180-1181 : *Missam etiam unam cotidianam, pro ipso et antecessoribus eius sive successoribus ei concesserunt, et in fine suo tantum pro eo fiet, quantum solet fieri pro domno abbate Cluniacensi.* Voir G. SCHREIBER, « Kirchliches Abgabenwesen an französischen Eigenkirchen aus Anlass von Ordalien », *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte, Kanonistische Abteilung*, 36, 1915, p. 414-483, ici p. 442, n. 1 (repris dans *Gemeinschaften des Mittelalters. Recht und Verfassung. Kult und Frömmigkeit*, Münster i. W., 1948 [*Gesammelte Abhandlungen*, I], p. 151-212).

« avec honneur » fait allusion aux soins particuliers entourant une mémoire peu ordinaire. Ainsi Pierre le Vénérable dit-il prendre envers un « grand ami et bienfaiteur », le comte de Vermandois, Raoul de Péronne, neveu du roi Philippe I<sup>er</sup>, un engagement mémorial exceptionnel *(...quo raro cuilibet conceditur)*[31]. Du commun à l'exceptionnel, la liturgie clunisienne offre aux laïcs deux types de traitement propres à refléter les nuances de l'inscription sociale. Au chapitre du transfert des corps vers le cimetière du monastère, le *Liber tramitis aevi Odilonis* prévoit un rituel standard pour « tout laïc » ; mais le cas des *mediocres* est laissé à l'appréciation du prieur, ce qui veut dire que sous la première mention *(aliquis laicus)* se cache en fait tout bienfaiteur de quelque importance[32]. Le chapitre contenant un modèle de nécrologe distingue les différents types d'inscriptions : profès *(monachus nostrae congregationis)* et « amis » laïcs porteurs de leurs titres (roi, duc, comte)[33]. Au sommet des mémoires laïques, trône la figure de l'« auguste » empereur Henri II, « ami très cher de notre société et fraternité »[34]. Sur ce modèle, Hugues de Semur prend l'initiative d'honorer l'empereur Henri III, les rois de Castille-León Ferdinand et Alphonse VI, tributaires du monastère, ainsi que les épouses d'Henri III et d'Alphonse VI, l'impératrice Agnès et la reine Constance, placées dans l'illustre sillage de l'impératrice Adélaïde, grande bienfaitrice du Cluny de l'an Mil[35].

## Pierre le Vénérable et le rappel des solidarités constitutives de la société chrétienne

Dans son *De Miraculis*, Pierre le Vénérable rappelle, bien des années plus tard, le « zèle » d'Alphonse VI qui « lui acquit, après son royaume temporel, un autre royaume – éternel on peut le croire »[36]. L'abbé de Cluny insiste d'autant plus sur cet exemple fameux qu'à son époque (1122-1156) le système clunisien d'exploitation seigneuriale de la mort est en crise. Si les défunts assurent des revenus, ils représentent en retour une lourde charge. Joachim Wollasch a calculé qu'au début du XII<sup>e</sup> siècle le convent de Cluny comptait entre 300 et 400 moines, mais que 10 000 prébendes étaient distribuées à 10 000 pauvres, substituts des défunts[37]. La charge est d'autant

31. CLU 4070 (V, p. 421-422), v. 1140.
32. *LT* 206, p. 284-285.
33. *LT* 208, p. 286 ; sur ce modèle d'inscription au nécrologe, voir J. WOLLASCH, « Zur Datierung des *Liber tramitis* aus Farfa anhand von Personen und Personengruppen », dans *Person und Gemeinschaft im Mittelalter. Karl Schmid zum fünfundsechzigsten Geburstag*, G. ALTHOFF, D. GEUENICH, O. G. OEXLE éd., Sigmaringen, 1988, p. 237-255.
34. *LT* 207, p. 285.
35. BERNARD, *Ordo cluniacensis*, M. HERGOTT éd., Paris, 1726, I, 51, p. 246 ; le statut en faveur d'Alphonse VI a été édité par H.E.J. COWDREY, « Two Studies » (*loc. cit.* n. 11), p. 159-160 ; sur l'engagement liturgique des Clunisiens envers les souverains castillo-léonais, voir Ch. J. BISHKO, « Fernando I and the Origins of the Leonese-Castilian Alliance with Cluny » et ID., « Liturgical Intercession at Cluny for the King-Emperors of León », dans *Spanish and portuguese Monastic History 600-1200*, London, 1984 (Variorum Reprints), n° II et n° VIII. Sur la figure de l'impératrice Adélaïde, intime des abbés Maieul et Odilon, auteur de son Épitaphe, voir D. IOGNA-PRAT, *Agni immaculati. Recherches sur les sources hagiographiques relatives à saint Maieul de Cluny (954-994)*, Paris, 1988, p. 368 sq. et P. CORBET, *Les saints ottoniens. Sainteté dynastique, sainteté royale et sainteté féminine autour de l'an Mil*, Sigmaringen, 1986 (Beihefte der Francia, 15), p. 59 sq.
36. *DM* I, 28, p. 92 [trad. p. 184].
37. J. WOLLASCH, « Les moines et la mémoire des morts » (*loc. cit.* n. 2), p. 52.

plus lourde que, dès les années 1120-1130, le marché « grégorien » des restitutions d'églises « sature »[38] et que les flux de donations se diversifient avec l'apparition de fraternités nouvelles. Pierre le Vénérable se plaint, dans une lettre au roi Roger de Sicile, de cette désaffection, alors même que Cluny est exploité comme le « trésor public de la république chrétienne »[39].

Pareille désaffection tient pour partie à la remise en cause, au tournant des années 1100, des idéaux à la base du système clunisien d'exploitation seigneuriale de la mort. C'est une époque de polémique autour des *spiritualia*, revenus liés à la gestion du spirituel[40]. Ermites et nouveaux moines, sous prétexte de ne pas « voler les prêtres » – c'est-à-dire le clergé séculier –, renoncent à la possession d'églises, d'autels, de droits d'inhumation ou de dîmes, contraire à la pureté monastique. Dans ses *Coutumes,* au chapitre de la pauvreté, Guigues Ier le Chartreux s'oppose à toute pastorale funéraire. Il refuse de rentrer dans le cercle vicieux de l'économie du don : quête et porte à porte détournant de la contemplation ; il convient, explique-t-il, d'échapper à l'arbitraire de celui qui fournit la nourriture, c'est-à-dire aux contraintes de l'alliance[41]. Quant au nécessaire devoir de miséricorde envers les pauvres, on peut s'en acquitter aisément en redistribuant les surplus dans les villages situés en dehors des « limites » chartreuses.

À court terme, certains des nouveaux purs renoncent à renoncer aussi systématiquement aux *spiritualia* ; après 1150, inhumations et fondations anniversaires ne sont ainsi pas rares dans les établissements cisterciens[42]. Pourtant la critique de l'économie monastique du don, formulée à l'occasion de cette polémique, est suffisamment sérieuse pour que Pierre le Vénérable s'efforce tout à la fois de défendre et d'aménager le modèle clunisien. Il revoit à la baisse les charges du service funéraire, ramenant à 50 le nombre des prébendes quotidiennes[43], et réorganise, avec un succès mitigé, l'économie clunisienne, structurellement dépendante des dons, en stimulant la production domaniale[44].

Sur le front des idéaux, Pierre s'emploie de façon tout aussi déterminée à justifier les solidarités funéraires constitutives de la société chrétienne à l'âge féodal. En 1152/1153, il intervient auprès du pape Eugène III pour aider le comte Guy de Domène à régler ses problèmes matrimoniaux. L'abbé de Cluny, ancien prieur de Domène, présente cette affaire comme « propre et domestique » ; les bienfaits de Guy et de ses ancêtres envers le prieuré – tout à la fois établissement clunisien et nécropole familiale des Domène – en font, aux yeux de Pierre, des « nôtres », des membres de la *familia*[45].

38. L'expression est de D. BARTHÉLEMY, *L'ordre seigneurial XIe-XIIe siècle*, Paris, 1990 (Nouvelle Histoire de la France médiévale, 3), p. 170.

39. *Ep.* 131, I, p. 330-333 (ici p. 332).

40. G. CONSTABLE, « Monastic possession of churches and "spiritualia" in the age of reform », dans *Il monachesimo e la riforma ecclesiastica (1049-1122). Atti della quarta Settimana internazionale di studio, Mendola, 22-29 agosto 1968*, Milano, 1971 (Miscellanea del Centro di Studi medioevali, 6), p. 304-331 (ici p. 326 sq.).

41. GUIGUES Ier, *Coutumes de Chartreuse*, Paris, 1984 (Sources Chrétiennes, 313), 41, p. 247.

42. G. CONSTABLE, « Monastic possession of churches » (*loc. cit.* n. 40), p. 330, n. 154 ; J. DUBOIS, « Les ordres religieux au XIIe siècle d'après la curie romaine », *Revue Bénédictine*, 78, 1968, p. 283-309 (ici p. 284).

43. Statut 32, G. CONSTABLE éd., 1975 (*Corpus Consuetudinum Monasticarum*, 6), p. 66-67.

44. G. DUBY, « Le budget de Cluny entre 1080 et 1155 », dans *Hommes et structures du Moyen Âge*, Paris/La Haye, 1973, p. 61-82 (ici p. 73 sq.).

45. *Ep.* 189, I, p. 438-439 (ici p. 438) : *Noster est amore, noster et genere, noster et beneficio.*

Pareille prise en charge des affaires d'un aristocrate allié de Cluny est parfaitement révélatrice de l'active politique d'inclusion des laïcs au sein de l'*Ecclesia cluniacensis*, dont l'expression littéraire la plus achevée se trouve dans le *De Miraculis*. Cette œuvre centrale de Pierre le Vénérable représente, dans la production hagiographique clunisienne, un tournant dont les implications idéologiques sont de première importance. Le *De Miraculis* marque, en effet, le passage de morts très spéciaux (saints abbés ou membres de l'*Ecclesia cluniacensis* : les moines Gérard, Benoît, Alger de Liège, Matthieu d'Albano) à des morts ordinaires, les laïcs, dont l'histoire funéraire, jusque-là contenue dans les notices stéréotypées du chartrier, fournit la matière à un nouveau type de récits exemplaires. L'initiative de Pierre doit être appréciée à sa juste mesure. L'intégration de petits récits mettant en scène des laïcs ne répond à aucune nécessité « littéraire ». Dans les années 1137-1200, les moines de Marmoutier composent ainsi une collection de Miracles à usage strictement interne, excluant tout exemple d'aristocrates laïques[46].

Pourquoi Pierre s'intéresse-t-il tant à des morts ordinaires ? On peut y voir, de façon générale, la manifestation d'une logique ecclésiale typiquement clunisienne. Le monachisme traditionnel, dont Cluny est sans aucun doute le paradigme, pense la communauté monastique comme une société de parfaits qui offre aux hommes du siècle un refuge. Au cours des XI^e^ et XII^e^ siècles, l'acception de ce refuge est devenue telle que l'*Ecclesia cluniacensis* en vient à se confondre, sous la plume de Pierre le Vénérable, avec la « république de l'Église chrétienne »[47]. La communauté allie cénobitisme et pratique occasionnelle de l'érémitisme ; un réclusoire est offert aux femmes (Marcigny-sur-Loire) ; et, à proximité de ce petit Rome, évolue tout un monde d'assistés : pauvres, pénitents, pèlerins et, plus largement, tout fidèle et son lignage préoccupés de disposer d'une mémoire individuelle et familiale.

L'intérêt de Pierre le Vénérable pour les défunts laïques est aussi conjoncturel. Moine de choc sachant se placer aux avant-postes pour défendre l'Église universelle de ses adversaires extérieurs (juifs et Sarrasins) et la purger de ses déviants, l'abbé de Cluny compose, dans les années 1130-1140, un traité pour répondre aux erreurs de Pierre de Bruis et de ses disciples[48]. Si l'on en croit Pierre le Vénérable, notre seule source en la matière, les Pétrobrusiens réfutaient cinq types de médiations ecclésiales : le baptême des enfants, sous prétexte que c'est la foi qui sauve et qu'un jeune enfant ne saurait être suffisamment conscient pour croire ; les lieux consacrés, l'Église de Dieu ne consistant pas en un assemblage de pierres mais en une réalité plus spirituelle, la communauté des fidèles ; la Croix, objet détestable, instrument de torture et de souffrance du Christ ; le sacrifice eucharistique ; enfin, la liturgie funéraire dans son ensemble (offrandes, priè-

46. J.-Cl. SCHMITT, *Les revenants. Les vivants et les morts dans la société médiévale*, Paris, 1994 (Bibliothèque des Histoires), p. 88-90.

47. *Ep.* 131, I, p. 330-333 (ici p. 332). Sur la conception universelle que Pierre se fait de l'Église clunisienne, voir J.-P. TORRELL, « L'Église dans l'œuvre et la vie de Pierre le Vénérable », *Revue Thomiste*, 77, 1977, p. 357-392 et 558-591.

48. J. FEARNS, « Peter von Bruys und die religiöse Bewegung des 12. Jahrhunderts », *Archiv für Kulturgeschichte*, 48, 1966, p. 311-355.

res, messes, aumônes), le mort ne pouvant rien espérer d'autre que ce qu'il a obtenu lui-même de son vivant[49].

Particulièrement touché par cette dernière question, qui trouble les « fidèles catholiques » eux-mêmes, Pierre le Vénérable compose une réponse en deux volets. Dans le *Contra Petrobrusianos*, il s'attache, sur la base de dossiers scripturaires, patristiques et hagiographiques, à défendre la quadruple utilité de la *caritas* : vivants pour les vivants, morts pour les morts, vivants pour les morts et morts pour les vivants[50]. De son côté, le *De Miraculis* offre un réservoir de « miracles évidents » *(aperta miracula)* contemporains qui confirment la doctrine mise en forme dans le *Contra Petrobrusianos* et la prolongent de considérations de première importance sur les implications sociologiques de la pastorale funéraire.

L'Au-delà féodal est conçu à l'aune de la communion des saints. La topique du don *pro remedio animae* enregistrée dans les cartulaires clunisiens exprime toujours l'acte volontaire d'un individu référé à sa parenté et aux figures alliées dans l'espoir d'une jouissance future *in commune*[51]. C'est pourquoi la pastorale funéraire mise en forme par Pierre le Vénérable est ancrée dans le rappel insistant du « devoir de miséricorde » contraignant le fils à aider son père défunt auquel il manque encore beaucoup pour être sauvé, le frère à se préoccuper de son frère, le filleul, de son parrain ou de sa marraine, le serviteur, de son maître, le fidèle, du seigneur auquel il a prêté hommage, et inversement.

Au chapitre des solidarités des vivants pour les morts, évoquées au cours de la cinquième proposition du *Contra Petrobrusianos*, Pierre sollicite le témoignage d'Ambroise de Milan[52] ; le *De Obitu Theodosii* et le *De consolatione Valentiniani* lui permettent de renouer avec la tradition romaine de piété familiale envers les ancêtres mise en forme dans l'*Énéide* (6, 883-885 s. et 9, 446 s.). Fin connaisseur des modalités de christianisation de la mort, Pierre le Vénérable suit, grâce au *De cura gerenda pro mortuis* d'Augustin, le passage de la *pietas* familiale romaine aux soins de l'Église, métaphoriquement mère, envers ses fils, qu'elle « enveloppe, même sans connaître leur nom, dans sa commémoraison générale »[53].

Sur ce fonds patristique, le Haut Moyen Âge systématise la notion de parenté de substitution ou parenté spirituelle[54]. Pierre le Vénérable attentif à distinguer les différents horizons de la solidarité funéraire offre, au chapitre 23 du premier livre du *De Miraculis*, un excellent exemple de passage d'une parenté à l'autre. Il s'agit de l'édifiante histoire d'un chevalier défunt qui apparaît de façon insistante à un prêtre, dénommé Étienne. Guy, chevalier

49. Pierre fait un résumé d'ensemble des erreurs des Pétrobrusiens dans sa lettre introductive au traité : *CP*, 4-8, p. 4-5.

50. *CP*, 211-272, p. 126-161.

51. Par exemple CLU 821 (I, p. 774-776), mars 952 : don *pro remedio animae* du donateur, de ses parents et des fidèles vivants et morts, *ut cunctis in commune proficiat.*

52. *CP*, 250, p. 148-149.

53. *De cura* IV, 6 cité en *CP*, 253, p. 150, l.18-21.

54. Sur les problèmes de parenté au Moyen Âge, on se reportera aux importants travaux d'A. GUERREAU-JALABERT, « Sur les structures de parenté dans l'Europe médiévale », *Annales E.S.C.*, 36, 1981, p. 1028-1049 ; EAD., « La dénomination des relations et des groupes de parenté en latin médiéval », *Archivum Latinitatis Medii Ævi*, 46-47, 1988, p. 65-108 ; EAD., « La parenté dans l'Europe médiévale et moderne. À propos d'une synthèse récente », *L'Homme*, 109, 1989, p. 69-92 ; EAD., « Les formes spirituelles de la parenté dans la société médiévale » (à paraître) ; voir aussi ci-dessus n. 19.

du château de Moras dans la Drôme, a été blessé à mort dans un combat. L'archevêque de Vienne, son homonyme Guy (le futur pape Callixte II), venu rendre visite au mourant, l'exhorte à confesser ses péchés. Le prêtre Étienne est présent. Il est le recteur de l'église de Manthes, dont relève Guy de Moras, et qui est une église prieurale dans la juridiction de Cluny. Après Guy, la charge de l'âme du chevalier revient donc, par l'intermédiaire d'Étienne, à l'*Ecclesia cluniacensis*. Nous avons là un bon exemple de l'implication clunisienne dans le réseau paroissial et de la finalité pratique de la pastorale funéraire mise en forme dans le *De Miraculis*. La confession de Guy de Moras ne suffit pourtant pas, et de beaucoup. Il apparaît à son « père spirituel » (parrain ou simple pasteur), Étienne, et lui fait part des cruels tourments dont il souffre pour ne pas avoir confessé deux péchés, le viol d'un cimetière et la perception d'injustes taxes. Guy demande à Étienne de se rendre auprès de son « frère charnel », Anselme, et de l'implorer en son nom de restituer à sa place les choses volées et d'indemniser tous ceux auxquels il a pu porter préjudice. Mais Anselme refuse d'obtempérer. L'argument qu'il met en avant pour justifier son refus a une curieuse coloration pétrobrusienne :

> Que m'importe l'âme de mon frère ? Il a joui de ses biens aussi longtemps qu'il a vécu. Pourquoi n'a-t-il pas réparé lui-même les injustices qu'il a commises ? C'est son affaire ! Pour moi, je ne veux pas faire pénitence pour ses péchés.[55]

Aussi est-ce finalement le « père spirituel » qui s'acquitte du nécessaire devoir familial de miséricorde.

La conception du « devoir de miséricorde », chère à Pierre le Vénérable, est particulièrement bien illustrée au chapitre 27 du premier livre du *De Miraculis*, consacré à l'apparition d'un chevalier défunt à Humbert III, sire de Beaujeu. Avec cet épisode, nous sortons de la *familia* au sens strict du terme, c'est-à-dire de la parenté par le sang. Nous sortons même de la parenté spirituelle, encore que les relations de fidélité s'y apparentent fort comme l'enseigne l'exemplaire histoire du sire de Beaujeu. On rentre ici dans l'univers de la *familia* seigneuriale, emboîtement de trois cercles : parenté charnelle, univers domestique[56], réseau des fidèles.

Humbert est le fils de Guichard III, grand châtelain qui, après avoir sa vie durant « tissé à grand peine rien d'autre que des toiles d'araignée »[57], est venu mourir à Cluny comme moine *ad succurendum*. La suite de l'histoire prouve qu'il lui manque encore beaucoup. Mais son fils Humbert ne se préoccupe guère de ce manque. Combattant un jour en Forez avec la troupe de ses fidèles, le sire de Beaujeu perd un de ses chevaliers, Geoffroy d'Oingt. Deux mois plus tard, le défunt apparaît à un autre chevalier, Milon d'Anse, parce que dans le siècle « il lui était lié tant par l'amitié que par la fidélité »[58]. Geoffroy implore Milon d'intervenir auprès d'Humbert pour lui rappeler sa dette à son égard : il est mort pour lui et, circonstance aggravante,

55. *DM* I, 23, p. 71, l. 89-92 [trad. p. 156-157].
56. Comme le montre l'épisode suivant (*DM* I, 28, p. 87-92) qui met en scène un domestique, Sanche de Burgos, qui apparaît à son maître pour lui réclamer ses gages.
57. *DM* I, 27, p. 83, l. 21-22.
58. *Ibid.*, p. 84, l. 49-50.

pour une cause qui n'« était pas assez juste ». Cette ingratitude à « l'égard de ses services » n'a, poursuit-il, d'égale que l'absence de sollicitude d'Humbert envers son père défunt. Averti, Humbert montre si peu d'empressement que Geoffroy lui apparaît directement tançant le « débiteur » de « sa vie sacrifiée »[59]. Humbert finit par s'exécuter et se fait templier. En conclusion, Pierre le Vénérable destine cette forte histoire à ceux qui, hérétiques ou dans l'erreur, mettent en cause l'utilité du secours aux défunts – preuve que le propos du *De Miraculis* est très exactement le même que celui du *Contra Petrobrusianos*. Il s'en prend avec une égale vivacité à deux extrêmes : la « pernicieuse erreur » des hérétiques et l'« apathie » de ceux qui remettent leur salut entièrement dans le « secours dẹs autres »[60]. La vérité est au milieu ; il convient pour soi-même de faire aujourd'hui le « nécessaire » et de s'en remettre aux autres demain pour le « suffisant ».

La lecture du *De Miraculis* offre l'inestimable intérêt de se focaliser sur ces « autres », qui demeurent indistincts dans le *Contra Petrobrusianos*. L'histoire d'Humbert, à dessein offerte en exemple aux hérétiques et aux catholiques dans le doute, donne une réponse d'ensemble. Ces « autres » sont à la fois les fidèles, les amis et les parents. Il est inutile de revenir sur la place des parents et sur l'attachement au *mos maiorum* dans le lointain prolongement de la *pietas* romaine ; il convient en revanche de bien souligner l'importance du rôle attribué aux fidèles en matière funéraire. L'histoire d'Humbert atteste que dans une société régulée suivant la force d'engagement réciproque des liens de fidélité, l'Au-delà ne saurait être un temps de rupture des solidarités ou un espace « désocialisé »[61]. Ce petit récit montre, au contraire, comment tel point de doctrine, emprunté au vieux fonds de la réflexion des Pères, structure des relations (les liens de fidélité) perçues à priori comme strictement « laïques ». La *caritas* est une vertu seigneuriale. La remarque suffira-t-elle à convaincre les historiens du féodalisme qu'au Moyen Âge Église et société sont des notions coextensives ?

**Dominique Iogna-Prat,** Centre d'Études médiévales (UMR 5605 CNRS/Université de Bourgogne), 3, place du Coche d'eau, F-89000 Auxerre

**Des morts très spéciaux aux morts ordinaires : la pastorale funéraire clunisienne (XIe-XIIe siècles)**

Tout au long des XIe-XIIe siècles, Cluny et ses dépendances offrent un espace funéraire de première importance, un asile que recherchent les laïcs en quête de réconciliation et d'un bon avoué – saint Pierre – à l'heure de la mort. L'*Ecclesia cluniacensis*, ses cimetières et ses nécrologes sont ainsi le lieu de constitution d'une « fraternité » où se mêlent moines et laïcs et où se réalise l'intrication de deux aristocraties. Cette étude consacrée à la pastorale funéraire à destination des grands tente

59. *Ibid.*, p. 85, l. 97-98.
60. *Ibid.*, p.87, l. 140 sq.
61. Sur ce point, voir J.-Cl. Schmitt, *Les revenants* (*op. cit.* n. 46), p. 220, qui se réfère en partie au *De Miraculis* de Pierre le Vénérable.

d'explorer les tenants et les aboutissants du système clunisien d'exploitation seigneuriale de la mort.

Cluny – inhumation – fête des défunts – solidarité – pauvres

**From the Very Special to the Ordinary Dead: The Pastoral Funerary Observances at Cluny (Eleventh-Twelfth Centuries)**

Throughout the eleventh and twelfth centuries, Cluny and its dependencies offered a funerary space of the first importance, a haven much sought-after by laymen seeking reconciliation and a good avocate – Saint Peter – at the hour of death. The *Ecclesia cluniacensis*, with its cemeteries and necrologies, thus favored the constitution of a « fraternity » where monks and laymen were brought together and two aristocraties mixed. This study treating of the pastoral funerary functions destined for the great attemps to explore in all its aspects the Clunisian system of seigneurial exploitation of death.

Cluny – inhumation – fete for the deceased – solidarity – the poor

*Médiévales* 31, automne 1996, pp. 93-108

Patrick HENRIET

# CHRONIQUE DE QUELQUES MORTS ANNONCÉES : LES SAINTS ABBÉS CLUNISIENS (Xe-XIIe SIÈCLES)

Voici trois histoires tirées de l'hagiographie clunisienne, dont la rédaction doit être située, selon le cas, entre 1049 et les années 1120. Toutes trois mettent en scène la prière monastique. La première nous transporte dans une île au large de la Sicile, à proximité d'un lieu où les morts endurent d'insupportables tourments. Le moine Jotsald, qui rapporte l'histoire au milieu du XIe siècle, raconte qu'un ermite y expliqua un jour à un pèlerin de la région de Rodez que les prières clunisiennes pouvaient, mieux que toute autre, sauver les âmes en peine. Repris par Pierre Damien puis par Jacques de Voragine, cet épisode a beaucoup fait pour la réputation de Cluny en matière de prière funéraire [1]. La deuxième histoire rapporte un miracle opéré par l'abbé Hugues de Semur († 1109) lors d'un voyage à Paris. Un paralytique nommé Robert espérait beaucoup de la visite d'Hugues. De fait, pendant la messe célébrée à Sainte-Geneviève, le saint brandit une chasuble ayant appartenu à saint Pierre et se tourna vers le malade en chantant les paroles d'Actes, 9, 33-34, adaptées pour la circonstance : « l'apôtre Pierre dit au paralytique : Robert, notre seigneur Jésus Christ te guérit. Lève-toi et arrange ton lit ». Le malade guérit [2]. La troisième histoire est encore de Jotsald, et se trouve dans le récit de la mort de l'abbé Odilon († 1049). Nous y voyons le démon s'approcher du mourant, qui le renvoie par des cris de *contradictio* et surtout par des « paroles impérieuses » qui prennent la forme d'un credo [3].

L'histoire du pèlerin de Rodez témoigne d'une volonté de prouver le rôle éminent de Cluny dans le salut des défunts. Celle du paralytique de Paris veut montrer la puissance thaumaturgique d'un grand abbé qui s'iden-

1. JOTSALD, *Vita Odilonis* (*Bibliotheca Hagiographica Latina* = *B.H.L.* 6281), II,13, *PL* 142, col. 926-27 ; PIERRE DAMIEN : *Vita Odilonis* (*B.H.L.* 6282), *PL* 144, col. 935-937 ; JACQUES DE VORAGINE, *Légende dorée*, T. de WYZEWA trad., II, Paris, 1900, p. 194. Cf. D. IOGNA-PRAT, « Les morts dans la comptabilité céleste des clunisiens de l'an Mil », dans *Religion et culture autour de l'an Mil. Royaume capétien et Lotharingie*, D. IOGNA-PRAT et J.-Ch. PICARD éd., Paris, 1990, p. 55-56 (avec traduction du texte de Jotsald), ainsi que l'étude présentée ici-même par cet auteur.

2. GILON, *Vita Hugonis*, I, 24, éd. E.H.J. COWDREY, « Memorials of abbot Hugh of Cluny (1049-1109) », *Studi Gregoriani*, XI, 1978, p. 72. L'épisode est repris par deux autres hagiographes clunisiens, mais aussi par le cistercien Conrad d'Eberbach au début du XIIIe siècle (*Exordium magnum*, cap. 9).

3. JOTSALD, *Vita Odilonis* I, 14, *PL* 142, col. 910 B, puis 911 B. Paroles impérieuses : « *imperialibus verbis* ».

tifie lui-même à Pierre, premier des apôtres et patron de Cluny. La mort d'Odilon, enfin, est placée sous le signe d'une oraison continue qui ouvre les portes du ciel et repousse les démons. Dans les lignes qui suivent, je voudrais suggérer que nous avons là trois manifestations d'une seule et même prière, qui ont en partage commun l'efficacité de la parole. À Cluny comme dans beaucoup d'autres abbayes, savoir prier c'est savoir utiliser sa prière. Or s'il est un moment où la science de l'oraison devient vitale, c'est bien celui des derniers instants.

Passé le tournant du premier millénaire, divers indices confirment le rôle grandissant de Cluny dans l'économie chrétienne de la mort[4]. Dès les années 1030, Odilon instaure une fête pour la commémoration des défunts (2 novembre), dont on sait qu'elle se répand ensuite dans tout l'Occident[5]. Vers la même époque le souvenir des morts s'organise dans des nécrologes dont celui de Cluny, disparu mais reconstitué[6]. Grâce à Joachim Wollasch et aux historiens qui ont débroussaillé ce dossier complexe, nous savons qu'il s'agissait de « la plus grande tradition nécrologique du Moyen Âge créée par un groupe »[7]. À ce dossier s'ajoutent les donations consignées dans plusieurs milliers de chartes, donations plus ou moins explicitement effectuées « pro remedio animae »[8]. Cluny perfectionne donc au XIe siècle un système funéraire essentiel au bon fonctionnement de la société féodale. L'abbaye bourguignonne garantit le salut des grands laïques proches d'elle et, plus généralement, de tous les chrétiens.

Ces quelques rappels, aussi indispensables soient-ils pour comprendre le rôle social du monachisme, ne nous disent rien quant à la mort des Clunisiens eux-mêmes. Or si l'on veut espérer saisir une conception du monde selon laquelle le trépas est toujours imminent[9], il faut bien se demander comment s'éteignent les moines clunisiens et plus particulièrement leurs abbés, qui sont un condensé de vertus monastiques. Quelle place la prière individuelle occupe-t-elle dans le système liturgique mis en place pour sauver la *societas* chrétienne ? Seule l'hagiographie permet de répondre à cette question. Nous avons donc choisi de présenter dans un premier temps les différents textes narratifs qui nous décrivent la mort des abbés clunisiens : le récit des derniers instants devient en effet, vers le milieu du XIe siècle,

4. Cf. note 1.

5. Le *Statutum S. Odilonis de defunctis* est incorporé au *Liber tramitis* (désormais *LT*), P. DINTER éd., dans *Corpus Consuetudinum monasticarum (CCM)* X, Siegburg, 1980, p. 199. Cf. A.G. MARTIMORT, *L'Église en prière*, IV, Paris, 1993, p. 133.

6. La reconstitution a pu être effectuée grâce à la confrontation des nécrologes d'autres établissements clunisiens ; cf. W.D. HEIM, J. MEHNE, F. NEISKE, D. POECK, *Synopse der cluniacensischen Necrologien*, J. WOLLASCH éd., 2 vols., Munich, 1982.

7. J. WOLLASCH, « Les obituaires, témoins de la vie clunisienne » *Cahiers de Civilisation médiévale*, 22, 1979, p. 152-153 ; mise au point récente sur le sujet, par le même auteur, « Totengedenken im Reformmönchtum » dans *Monastische Reformen im 9. und 10. Jahrhundert*, R. KOTTJE et H. MAURER éd., Sigmaringen, 1989, p. 147-166.

8. Cf. B. ROSENWEIN, *To be the Neighbor of Saint Peter*, Ithaca/London, 1989, p. 35-48 : retrace les différentes interprétations de l'acte de donation depuis l'étude classique de G. SCHREIBER, « Kirchliches Abgabenwesen an französischen Eigenkirchen aus Anlass von Ordalien », dans *Gemeinschaften des Mittelalters : Recht und Verfassung, Kult und Frömmigkeit*, Münster, 1948 (première éd. 1915), p. 151-212.

9. Cf. A. GOUGAUD, « La mort du moine », *Revue Mabillon*, 19, p. 281-302, repris dans *Anciennes coutumes claustrales*, Ligugé, 1930, p. 69-95, plus spécialement p. 87 ; *Dictionnaire de Spiritualité*, s.v. « Méditation des fins dernières », col. 359 *sq.* ; C. XODO, *Cultura e Pedagogia nel monachesimo altomedioevale*, Brescia, 1980, p. 161-162.

l'axe central des différentes *vitae* rédigées à Cluny. Nous pourrons ensuite décrire la scène du *transitus* et tenter d'en dégager la cohérence [10].

## Mourir à Cluny : coutumes et narrativité

Les sources qui nous permettent de voir mourir les moines sont de deux ordres : à côté des récits hagiographiques, il faut en effet faire une place aux coutumiers. Ces textes, qui décrivent souvent dans les moindres détails la vie du monastère, apparaissent à partir du Xe siècle. Certains, les ordinaires, s'intéressent exclusivement au déroulement de l'année liturgique [11]. Les premières codifications clunisiennes (*Consuetudines antiquiores* B et B[1]) relèvent de ce genre et n'offrent aucune description de la bonne mort [12]. Les choses changent sous l'abbatiat d'Odilon, lorsqu'est composé dans les années 1030 le *Liber tramitis* [13].

Cette fois-ci, la description du *transitus* monastique est extrêmement soignée. Elle nous présente quelques temps forts qui se retrouvent dans la plupart des coutumiers, clunisiens ou non. Le chapitre XXXII, premier d'une série de textes consacrés aux malades et aux moribonds, rappelle au lecteur que la mort est douce à qui sait l'accepter [14]. Suivent des recommandations détaillées sur les lieux où doivent être menés les moines souffrants, les prières à réciter, les rites et les sacrements. Les clunisiens meurent bercés par la récitation du symbole de Nicée *(Credo in unum Deum)*, ou, s'ils tardent, par celle du psautier *(donec anima de corpore fuerit separata)* [15]. S'il est hors de question d'analyser ici tout le déroulement des cérémonies *pre* et *post mortem*, un point qui se retrouve dans tous les coutumiers doit cependant être signalé : la mort est communautaire dans tous les sens du terme. Elle est en effet publique, l'ensemble des moines assistant celui qui part : de là une étroite familiarité avec la mort. Tout habitant du monastère a vu nombre de ses frères mourir avant lui, toujours de la même façon. Cette répétition régulière et standardisée des derniers instants ne se retrouve guère, en tout cas à ce degré, que dans les milieux monastiques. Mais la mort est aussi commune, en ce sens qu'elle ne varie pas selon la place du malade dans la hiérarchie. Les chapitres des coutumiers relatifs au *transitus* commencent toujours par des formules telles que *de infirmis fratribus, de fratre infirmo* [16], etc. On mesure ainsi le caractère irremplaçable des sources hagiographiques. Dans les coutumiers en effet, la mort des grands est une caté-

10. Ce qui implique de ne pas prendre le texte narratif comme simple confirmation ou illustration d'une théologie de la mort développée dans d'autres sources.

11. G. MARTIMORT, *Les « ordines », les ordinaires et les cérémoniaux*, Turnhout, 1991, ainsi que le compte rendu d'E. PALAZZO, « Les ordinaires liturgiques comme source pour l'historien du Moyen Âge. À propos d'ouvrages récents » *Revue Mabillon*, n.s. 3, 1992, p. 233-240. Sur les coutumiers clunisiens, D. IOGNA-PRAT, « Coutumes et statuts clunisiens comme sources historiques », *Ibid.*, p. 23-48.

12. *Consuetudines antiquiores*, dans *CCM* VII/2, F. SCHMITT éd., Siegburg, 1983, p. 3-150.

13. Cf. note 5. Sur la date de composition du *LT*, J. WOLLASCH, « Zur Datierung der *Liber Tramitis* von Farfa anhand von Personen und Personengruppen », dans *Person und Gemeinschaft im Mittelalter. Karl Schmid zum 65. Geburtstag*, G. ALTHOFF, D. GEUENICH, O.G. OEXLE, J. WOLLASCH éd., Sigmaringen, 1988, p. 237-255.

14. *Divina opera dulcia sunt volentibus, amara videntur nolentibus, LT*, XXXII, 191/1, p. 265.

15. *Ibid.*, XXXIII, 195/1, p. 273.

16. LT : 191/1, p. 264 ; Bernard (1re version, années 1060-1075) : M. HERRGOTT éd., *Vetus*

gorie nulle et non avenue. Seule existe la mort des frères, et elle est la même pour tous, car la liturgie n'est pas l'affaire d'un individu. Les distinctions réapparaissent, il est vrai, pour l'inhumation et la liturgie *post mortem*, plus fastueuses pour les abbés que pour les simples moines[17]. Rien de tel pour la mort *stricto sensu*, rigoureusement égalitaire.

L'hagiographie occupe donc un espace laissé libre par les coutumiers : elle décrit certes une mort nécessairement conforme à la coutume, mais elle met l'accent sur l'exceptionnel et l'admirable. La sainteté est à ce prix. Cet écart, ces ajouts plus ou moins discrets à la norme, confèrent au récit narratif son caractère spécifique. Ils sont par là même au cœur des conceptions monastiques relatives à la mort.

Le *corpus* hagiographique clunisien frappe par son ampleur. D'Odon à Pierre le Vénérable, une vingtaine de *vitae* sont composées autour des cinq figures majeures de l'histoire clunisienne : Odon, Maieul, Odilon, Hugues et Pierre le Vénérable[18]. Or l'importance du *transitus* dans le récit n'a pas toujours été la même.

La première biographie abbatiale clunisienne remonte au milieu du Xe siècle, lorsque Jean de Salerne rédige une *vita Odonis (vita maior)*[19]. Le récit des derniers instants du saint pose un problème que les spécialistes n'ont pas encore totalement résolu. Jean, qui était loin d'Odon lorsque celui-ci mourut à Tours, semble ne pas avoir composé de *transitus* ou l'avoir fait de façon peu satisfaisante. En effet, les plus anciens manuscrits de la *vita Odonis* ne donnent pas le texte de l'heureuse fin du saint, texte imprimé dans la patrologie latine comme authentique. Il faut pour le trouver aller chercher une version abrégée de l'œuvre de Jean *(editio minor)* composée par un moine anonyme contemporain d'Hugues, qui se désigne comme *humillimus*. À la suite de cet *humillimus*, qui s'est sans doute inspiré d'un poème aujourd'hui perdu d'Hildebold de Chalon-sur-Saône (milieu du Xe siècle), les copistes auraient adopté cet ajout en recopiant le texte de la *vita maior*[20]. Quoi qu'il en soit, il existe bien un texte antérieur à l'an mille

*disciplina monastica*, Paris, 1726, XXIV, p. 190 ; Ulrich (années 1080), III, 28, *PL* 149, col. 770 C. Hors de Cluny, *Regularis Concordia* (ca. 972), *CCM*, XIV, 98 et 99, VII/3, Siegburg, 1984, p. 141 ; *Aelfrici Abbatis Epistula ad monachos Egneshamnenses directa*, (après 1004), CCM, XVII, 65 et 66, p. 179 ; *Redactio Sancti Emmeranni*, (Xes.), CCM, XX, 85 et 86, p. 255, etc.

17. Courts chapitres consacrés aux funérailles de l'abbé dans les coutumes d'Ulrich (années 1080), *PL* 149, cap.XXXI, col. 776 : *De obitu domini abbatis*, et de Bernard, HERRGOTT éd., cap. XXV, p. 199 : *De sepeliendo abbate*. Bien évidemment, la séparation est encore plus nette entre moines et laïques (dans le coutumier de Vallombreuse composé avant 1106-1107, le corps du défunt est lavé *monachus a monacho, laicus a laico*, *CCM*, VII/2, K. HALLINGER éd., VIII, p. 370). En ce qui concerne la *memoria* des défunts, les saints abbés peuvent être inscrits directement au martyrologe, les moines se contentant du nécrologe (cf. le cas de saint Maieul, étudié par F. NEISKE lors du colloque de Valensole organisé pour le millénaire de la mort de Maieul, à paraître). Reste enfin le problème du traitement à réserver aux convers, *fratres exteriores* par opposition aux *fratres interiores*. Après avoir étudié leur cas pour Hirsau, Joachim Wollasch conclut à une quasi-égalité de traitement liturgique après la mort. Avant celle-ci, les différences semblent plus accentuées dans l'abbaye allemande que dans les établissements clunisiens, ce qui choque le moine Ulrich, ami de Guillaume d'Hirsau et auteur d'un coutumier portant son nom (il s'en plaint dans l'*epistola nuncupatoria*). Cette situation confirmerait donc le caractère spécifiquement unitaire de *l'Ecclesia cluniacensis*. Sur ce problème complexe, J. WOLLASCH, « À propos des *fratres barbati* de Hirsau », dans *Mélanges offerts à G. DUBY, III : Le moine, le clerc et le prince*, Aix-en-Provence, 1992, p. 37-48.

18. D. IOGNA-PRAT, « Panorama de l'hagiographie abbatiale clunisienne (v. 940-v. 1140) », dans *Manuscrits hagiographiques et travail des hagiographes*, M. HEINZELMANN éd., (Beihefte der Francia, 24), Sigmaringen, 1992, p. 77-118.

19. *PL* 133, col. 43-86 (BHL 6292-96).

20. M.L. FINI, « L'editio minor della Vita di Oddone di Cluny e gli apporti dell'Humillimus.

rapportant la fin d'Odon, ce qui fait du chapitre III, 12 de l'édition Migne le plus ancien récit de mort abbatiale clunisienne. Le passage en question est court, mais en insistant sur les solennités liturgiques du trépas, il inaugure une solide tradition : l'essence de la mort clunisienne sera liturgique et tous les abbés s'offriront en sacrifice à l'image d'Odon, *tamquam vivens hostia*. Sacrifice qui, il faut le préciser, n'implique pas la souffrance[21].

Les diverses *vitae* relatives à saint Maieul n'accordent au *transitus* qu'un rôle encore réduit dans l'économie du récit, mais elles livrent cependant quelques renseignements fort intéressants. Syrus insiste ainsi sur le caractère paisible de la mort et sur la prière continue, deux caractéristiques essentielles de tous les récits clunisiens[22]. Notons pourtant que lorsqu'Odilon, successeur de Maieul, rédige au début des années 1030 une nouvelle version du texte, appelée à supplanter toutes les autres, il n'accorde que très peu d'importance au *transitus*[23]. Avant le milieu du XIe siècle, les clunisiens n'ont pas encore inscrit leur obsession de la mort dans l'hagiographie abbatiale. Le fait mérite d'autant plus d'être souligné que deux autres *vitae*, celles-ci relatives à des laïcs, ont soigneusement décrit des fins glorieuses : Odon, dans la vie de Géraud d'Aurillac, et surtout Odilon, dans celle de l'impératrice Adélaïde, ont insisté sur le caractère triomphal de la mort[24]. Il est évident à la lecture de l'*Epitaphium Adelheidae* qu'Odilon a choisi ce texte, plutôt que la *vita Maioli* composée trente ans plus tard, pour proposer un modèle de *transitus*[25].

On peut donc dire qu'au milieu du XIe siècle, un répertoire clunisien des signes et des conditions de la bonne mort abbatiale existe. Il n'a cependant pas été organisé de façon systématique, dans une œuvre littérairement ambitieuse. Cette situation change à la mort d'Odilon (1049), qui marque une rupture non pas tellement dans la conception des fins dernières que dans leur mise en récit. Très vite en effet, diverses œuvres font de cet événement majeur un sujet de réflexion. La plupart d'entre elles sont dues à Jotsald, un moine qui a bien connu Odilon et consacre pendant plusieurs années

Testo critico e nuovi orientamenti », *L'Archiginnasio*, 63-65, 1968-1970, p. 132-259, ici p. 167-181. Le récit de la mort exalte saint Martin. Pourquoi ne pas imaginer une première rédaction d'un moine tourangeau, reprise ensuite par Hildebold de Chalon-sur-Saône ? À signaler aussi, outre les *vitae* remaniées d'Odon, un court récit de la mort du saint dans le cartulaire A de Cluny, rédigé à la fin du XIe siècle. Odon refuse d'y désigner son successeur, ce qui n'est possible qu'à partir de 1049 : M. MARRIER/A. DUCHENE, *Bibliotheca cluniacensis*, 1614, col. 1618. Cf. note 76.

21. Odon meurt *tanquam vivens hostia*, le quatrième jour après la fête de la Saint-Martin : *Vita maior*, *PL* 133, col. 84C-D.

22. *Vita Maioli* (*B.H.L.* 5179), D. IOGNA-PRAT éd., *Agni immaculati. Recherches sur les sources hagiographiques relatives à saint Maieul de Cluny*, Paris, 1988, p. 280-285.

23. Odilon, *Vita Maioli* (*B.H.L.* 5182-5183), *PL* 142, col. 958 ; sur la prééminence de cette *vita* dans la liturgie clunisienne, D. IOGNA-PRAT, *Agni immaculati*, *op. cit.*, p. 34-40.

24. Odon, *Vita sancti Geraldi comitis Auriliacensis* (*B.H.L.* 3411), *PL* 133, col. 691-694 ; Odilon, *Epitaphium domne Adalheidae auguste* (*B.H.L.* 63-65), H. PAULHART éd., *Die Lebenbeschreibung der Kaiserin Adelheid von Abt Odilo von Cluny*, Graz-Cologne, 1962 (*Mitteilungen des Instituts für Österreichische Geschichtsforschung* XX, 2), p. 42-44.

25. Analyse de l'*Epitaphium Adelheidae* : L. BORNSCHEUER, *Miseria regum. Untersuchungen zum Krisen – und Totesgedenken in den Herrschaftstheologischen Vorstellungen der ottonisch-salischen Zeit*, Berlin, 1968, p. 41-59, et P. CORBET, *Les saints ottoniens. Sainteté dynastique, sainteté royale et sainteté féminine autour de l'an Mil*, Sigmaringen, 1986, p. 81-110, spécialement p. 86-87 : « Un exemple aussi extrême de trépas vu comme une joyeuse naissance à Dieu est exceptionnel dans l'hagiographie médiévale, dont la tendance est pourtant d'effacer les éléments réalistes de la mort ».

l'essentiel de son effort littéraire à la mort de l'abbé[26]. Au total, nous sommes en présence de cinq textes, dont quatre de Jotsald :

– Une lettre écrite par les moines de Souvigny peu après le premier janvier 1049[27].

– Un *planctus de transitu sancti Odilonis*, dû à Jotsald, qui, en 141 hexamètres, met en scène la Raison, les filles de Jérusalem et le saint abbé[28].

– Ce texte est parfois accompagné de deux poèmes en l'honneur d'Odilon et de Souvigny, lieu de la sépulture du saint[29].

– Une *vita sancti Odilonis*, composée en 1049 ou au début des années 1050, qui est encore l'œuvre de Jotsald[30]. L'auteur y reprend l'antique tradition de l'épitaphe, déjà utilisée par Odilon dans son *Epitaphium Adelheidae imperatricis*. Il cite Jérôme comme sa principale source d'inspiration (lettre 39 *ad Paulam*)[31]. Or une épitaphe n'est pas exactement une *vita* : toute entière centrée sur la mort, elle comprend dans l'ordre un *planctus*, une biographie, un catalogue des vertus, un récit des derniers instants et une *consolatio*[32]. Le texte de Jotsald suit cet ordre dans un premier livre, avant de rapporter les miracles *in vita* dans un second et les miracles *post mortem* dans un troisième. Ce plan tout à fait original n'est pas repris dans l'hagiographie clunisienne ultérieure. Il témoigne d'un moment où la vie n'est interprétée qu'à la lumière du *transitus*, les miracles (surtout le livre III) pouvant être lus indépendamment du reste. Le récit des derniers instants proprement dit (quatrième partie de l'épitaphe) est incontestablement le sommet de cette œuvre. De par sa longueur, il marque aussi une rupture dans l'hagiographie clunisienne[33].

Ces œuvres permettent d'appréhender ce qu'est la mort d'un abbé clunisien sous divers angles. Dans l'entourage du saint, on décline en effet le *transitus* sur trois registres complémentaires mais très différents : la lettre des moines de Souvigny nous donne le récit presque spontané d'une expérience qui nous est présentée, nous le verrons, de façon très réaliste voire même assez crue. La *vita* de Jotsald définit, mieux que toutes les biographies clunisiennes existant alors, le modèle de la parfaite mort monastique. Sa

26. On ne conserve pas d'autres œuvres de Jotsald que celles ci-dessous mentionnées, mais on peut aussi lui attribuer des sermons, une *laus de sanctis patribus* et un traité contre Bérenger, tous perdus ; cf. D. Iogna-Prat, « Panorama », *loc. cit.*, p. 90, n° 61. Il n'est cependant pas tout à fait certain qu'il s'agisse toujours du même Jotsald.

27. *PL* 142, col. 888-891 (*B.H.L.* 6280) ; il existe aussi une *Epistola de morte sancti Maioli* (*B.H.L.* 5187), E. Sackur éd., *Neues Archiv* 16, 1891, p. 180-181, qui pourrait être une réponse à la lettre mortuaire de Maieul : cf. D. Iogna-Prat, *Agni immaculati, op. cit.*, p. 44-46.

28. F. Ermini éd., « Il Pianto di Iotsaldo per la morte di Odilone », *Studi medievali* 2, 1928, p. 401-405 ; cf. P. von Moos, *Consolatio. Studien zu mittellateinischen Trostliteratur über den Tod und zum Problem der christlichen Trauer*, Munich, 1971, I, p. 192-198, et II, p. 126-128.

29. E. Sackur, éd. « Handschriftliches aus Frankreich II. Zu Iotsaldi *Vita Odilonis* und Verse auf Odilo », *Neues Archiv* 15, 1890, p. 122-126. Le *rytmus de eodem patre* est un autre *planctus*, d'une facture moins complexe que le premier.

30. *PL* 142, col. 897-940 (*B.H.L.* 6281) ; cf. P. Henriet, « Saint Odilon devant la mort. Sur quelques données implicites du comportement religieux au XIe siècle » *Le Moyen Âge* 96, 1990, p. 227-244.

31. *PL* 142, col. 898A.

32. Cf. P. Corbet, *Les Saints ottoniens, op. cit.*, p. 82-85.

33. Le calcul du pourcentage accordé au récit de la mort par rapport à la totalité du texte donne les résultats suivants pour les premières *vitae* clunisiennes : *Vita Geraldi* : 6 % ; *Vita Odonis* (Jean de Salerne) : 0 ou 2,5 % (en tenant compte de l'*obitus* rajouté a posteriori) ; *Vita Maioli* (Syrus) : 4,9 % ; *Vita Maioli* (Odilon) : 2,8 % ; *Epitaphium Adelheidae* : 10,7 % ; *Vita Odilonis* (Jotsald) : 19 % (en ne tenant compte que de l'épitaphe proprement dite, soit le livre I) ou 9 % (en comptabilisant le livre II, recueil de miracles *in vita*).

visée est tout à la fois ecclésiologique, spirituelle et idéologique. Le *planctus*, enfin, nous transporte dans le domaine de la poésie sacrée.

Ce long poème est un beau témoignage de la culture poétique d'un moine clunisien du milieu du XIe siècle[34]. Bâti sur le modèle du Cantique des Cantiques, nourri de Virgile de d'Horace, il propose une représentation quasi théâtrale du salut[35]. La personnification d'abstractions poétiques comme la Raison ou les filles de Jérusalem s'accompagne d'une volonté de représenter le mort, assimilé à l'épouse du Cantique, dans un cadre paradisiaque non dénué de sensualité. L'événement majeur qu'est la disparition d'Odilon, décrit par la *vita* d'un point de vue hagiographico-historique, se trouve ici placé dans un cadre cosmique[36]. Derrière les conventions littéraires propres au genre du *planctus*, c'est donc aussi, encore, la vocation universelle de Cluny qui s'affirme. L'œuvre peut déconcerter, car sa nature profondément littéraire ne se prête pas à un déchiffrement facile. Le *planctus* et la *vita* n'en relèvent pas moins, à l'évidence, d'une même volonté : il s'agit d'analyser sous tous les angles un événement perçu comme capital, et par là même apte à définir ce qu'est le monachisme clunisien. Nous sommes donc en présence d'une sorte de diptyque dont les deux panneaux se répondent. L'ensemble prouve que la spiritualité monastique et plus spécifiquement clunisienne, souvent présentée comme quelque peu désincarnée, est en fait partie intégrante d'un système de représentation du monde qui gravite autour de la mort.

Trois quarts de siècle après Jotsald, le moine Gilon, Raynaud de Vézelay, Hildebert de Lavardin et Hugues de Gournay composent plus ou moins en même temps des biographies d'Hugues de Semur († 1109)[37]. Une telle profusion peut surprendre et n'est d'ailleurs pas parfaitement éclaircie. On sait cependant que les biographes s'inspirent des mêmes textes, aujourd'hui perdus, très certainement composés en vue de la canonisation du saint[38].

34. Sur les deux *planctus*, cf. l'étude de M. GOULLET (qui m'a aimablement permis de consulter son texte), « *Planctus describere* : les deux lamentations funèbres de Jotsald en l'honneur d'Odilon de Cluny », à paraître dans *Cahiers de Civilisation médiévale*, avec une nouvelle édition et une traduction.

35. Théâtralité accentuée par des indications que l'on peut être tenté de qualifier de scéniques. F. ERMINI soutint l'hypothèse de l'utilisation du *planctus* dans une para-liturgie, ce qui semble douteux. La fonction exacte des deux *planctus* n'est pas claire. Elle ne semble pas de nature liturgique, même si le *rytmus de eodem patre* s'accompagne de neumes dans le manuscrit Paris, BnF lat. 18304, f° 128v-130r. Sur tout cela, M. GOULLET, « *Planctus describere* », *loc. cit.*

36. « Je ferai chanceler aujoud'hui terre, mer, montagne et forêts ;/ Quadrupèdes, bipèdes et reptiles, tous je les ébranlerai./ Qu'ils déplorent en ce jour la perte d'Odilon leur père/ en une plainte saccadée que les larmes leur meurtrissent le cœur,/ Et que toutes les langues profèrent cette complainte :/ » v. 6-11, M. GOULLET trad., « *Planctus describere* », *loc. cit.*

37. GILON (*B.H.L.* 4007) : H.E. J. COWDREY éd., « Two studies in cluniac history, 1049-1126 », *Studi Gregoriani*, 11, 1978, p. 45-109, mort p. 96-102 ; Raynaud de Vézelay (*B.H.L.* 4008) : R.B.C. HUYGENS éd., *Sacris Erudiri*, XXIII, 1978-79, p. 523-551 (avec vie en vers p. 545-553, *B.H.L.* 4009), mort p. 542-543 ; HILDEBERT DE LAVARDIN (*B.H.L.* 4010), *PL* 159, col. 857-894, mort col. 887-890 ; HUGUES DE GOURNAY (*B.H.L.* 4012a), H.E.J. COWDREY éd., « Two studies », *loc. cit.*, p. 121-139, mort p. 137. L'entreprise semble débuter en 1120.

38. Cf. F. BARLOW, « The canonization and the early Lives of Hugh I, abbot of Cluny », *Analecta Bollandiana* 98, 1980, p. 297-334 (tableau des correspondances entre les *vitae* p. 330-34) ; A.H. BREDERO, « La canonisation de saint Hugues et celle de ses devanciers », dans *Le gouvernement d'Hugues de Semur à Cluny*, Cluny, 1990, p. 149-171 ; D. IOGNA-PRAT, « Panorama », *loc. cit.*, p. 97-98. Lors de son passage à Cluny, Calixte II méprise les textes existant déjà (Hugues de Gournay, lettre à l'abbé Pons, E.H.J. COWDREY éd., « Two studies », *loc. cit.*, p. 115). Une première *vita* aujourd'hui perdue fut peut-être écrite par Ezelon, chanoine liégeois : F. BARLOW, « The canonization », *loc. cit.*, p. 307-308.

Les *vitae* détaillant le mieux la mort d'Hugues sont celles de Gilon et d'Hildebert. Toutes deux confirment les grandes options arrêtées par Jotsald : splendeurs liturgiques et continuité de la prière se combinent pour offrir un condensé de perfection monastique[39].

Le *corpus* hagiographique clunisien se clôt sous Pierre le Vénérable († 1156) : si la biographie de ce dernier, rédigée par Raoul de Sully[40], ne nous intéresse guère pour cause d'inachèvement, ce qui l'ampute du *transitus*, nous disposons tout de même de deux œuvres importantes. Dans le *de miraculis*, un gros recueil de miracles qui joue un rôle fondamental dans l'élaboration de sa doctrine ecclésiologique, Pierre le Vénérable rapporte la mort de divers moines. Celle du cardinal clunisien Mathieu d'Albano occupe six chapitres sur une vingtaine consacrés à la vie[41]. Celui qui rapporte sa fin porte un titre/programme éloquent, *de fine ipsius miris insignibus glorioso*[42]. Mathieu, qui s'était fait déposer sur le cilice et les cendres pour mourir, est inhumé revêtu des habits épiscopaux et presbytéraux, mais aussi de la coule monastique[43] : on ne sort pas de *l'Ecclesia cluniacensis*. Avec ce grand personnage, la présentation jotsaldienne du *transitus* glorieux se trouve confirmée mais aussi exportée hors du monastère. Plus intéressant encore, Pierre rapporte longuement la mort de sa mère Raingarde, moniale à Marcigny, dans une longue lettre qui peut être considérée comme un véritable texte hagiographique[44]. Raingarde s'éteint comme un homme (elle est explicitement rattachée au modèle martinien) et comme un bon moine, sur le cilice et les cendres. Son *transitus* n'a rien à envier à celui des saints masculins et pourrait être celui de tout grand abbé. Il impressionne d'ailleurs les assistants par son caractère calme et glorieux : *Transivit ad Dominum. Testatique nobis sunt qui affuerunt, iam exanimi corpore glorificati hominis vidisse se gloriam. Vultus eius luce clarior renitebat, et quae in aliis perimit, in ipsa decorem mors vitalis adauxit*[45].

Au terme de cette présentation, quelques éléments de conclusion s'imposent déjà :

1° La récitation de prières qui, pour l'essentiel, structurent la vie quotidienne, est une condition *sine qua non* de la bonne mort. Le monde clunisien semble être resté sur ce point imperméable aux évolutions du modèle de sainteté perceptibles à partir du XIe siècle. Alors que des moines ermites

39. La mort d'Hugues de Semur mériterait une analyse plus argumentée. Elle ne fait cependant que confirmer les options mises au point par Jotsald. C'est pour cette raison – ainsi que pour d'évidentes contraintes éditoriales – que nous ne lui rendons pas pleinement justice.

40. *Vita Petri Venerabilis* (*B.H.L.* 6787), *PL* 189, col. 15-28. La *chronologia abbatum* figurant dans le cartulaire A de Cluny (achevé dans les années 1190) offre pourtant un court récit de la mort de Pierre : Paris, BnF, ms. lat. 17716, f° 99 v°. Celui-ci *sollempnitatem dominici ortus cum angelicis spiritibus celebrare perrexit, de illius exitu angelis exultantibus...* ».

41. *De miraculis*, D. BOUTHILLIER éd., *Corpus Christianorum Continuatio Medievalis* 83, Turnhout, 1988. *Vita* de Mathieu d'Albano dans le livre II, chap. IV-XXIII, p. 103-139. Mort aux chap. XVII-XXII, p. 128-137.

42. Idem, chap. XXI, p. 133.

43. *...et secundum quod ipse iusserat, suo quo numquam a monacho caruerat cilicio prius, de hinc monachili cuculla vestitur. Adduntur a fratribus sacerdotalia vel pontificalia indumenta, et his sacerdos et pontifex Dei, ut dignum erat ornatur, ibid.*, XXIII, p. 138.

44. *Ep.* 53, G. CONSTABLE éd., *The Letters of Peter the Venerable*, 2 vol., Cambridge (Mass.), 1967, I, p. 153-173 ; cf. P. LAMMA, « La madre di Pietro il Venerabile », *Bullettino dell'Istituto Italiano per il Medio Evo*, LXXV, 1963, p. 175-188, et P. VON MOOS, *Consolatio*, *op. cit.*, I, p. 224-260. La lettre date de juillet-août 1135.

45. *Ep.* 53, CONSTABLE éd., p. 170. Référence à saint Martin : *Sed mirabitur forte aliquis, cur ea quae de magno Martino dicta sunt, mulieri longe impari adaptaverim. Quae si quis cogitaverit* etc.

passaient du désert à la pastorale et mouraient en sermonnant leurs ouailles comme pour marquer une dernière fois leur volonté de réformer la *societas* chrétienne, les clunisiens ont toujours privilégié un modèle éminemment liturgique[46].

2° Si la thèse d'un idéal clunisien insensible au temps n'a guère de sens pour l'historien, il faut cependant admettre que la représentation du *transitus* est caractérisée, pendant les deux siècles où elle peut être observée, par une profonde cohérence. Sans doute le sentiment d'appartenir à une *ecclesia* modèle, sentiment qui se renforce au même rythme que le poids de la mort dans les *vitae*, est-il pour beaucoup dans cette homogénéité. Un abbé clunisien ne peut mourir différemment de ses prédécesseurs.

3° La bonne mort acquiert avec les années un poids croissant dans la définition d'une idéologie propre à Cluny. Elle devient le chapitre le plus soigné des récits à une époque où c'est justement l'hagiographie qui se fait le véhicule privilégié des conceptions clunisiennes.

## Le modèle clunisien

Que le modèle clunisien soit d'essence monastique ne surprendra personne. Il convient cependant d'insister sur le fait que les abbés clunisiens ne s'écartent en rien de la ligne fixée par les coutumiers. Ils ne meurent donc jamais seuls, tout ou partie des moines les assistant dans leurs derniers instants[47] : Maieul, sans doute le saint clunisien le plus enclin à la retraite et à la dévotion privée, abandonne ainsi la retraite de ses derniers mois pour s'éteindre au milieu des frères[48]. Il ne s'agit pourtant pas de discourir. L'heure est à la prière, et Maieul en fournit encore un bon exemple : moribond, il n'adresse plus aucune parole à son entourage mais ceux qui collent les oreilles à ses lèvres peuvent l'entendre réciter quelques versets[49]. Précision moins anodine qu'il n'y paraît : elle fonde en effet un choix clunisien, en vertu duquel la communication est à peu près exclusivement verticale. Continues, les dernières prières permettent au mourant d'assurer paisiblement, insensiblement, son passage vers l'au-delà. Interrogé sur ses souffrances, Maieul affirme ne sentir aucune douleur mais jouir déjà des bienfaits de Dieu sur la terre des vivants[50]. Une même constance se retrouve chez Odilon comme chez Hugues. Le premier, réduit par force au silence, mar-

46. P. HENRIET, « La scène de la mort dans l'hagiographie monastique des XIe-XIIe siècles », dans *Moines et moniales face à la mort (colloque de Lille 1992), Histoire médiévale et archéologie*, 6, 1993, p. 75-86.

47. Les coutumes de Bernard insistent bien sur la nécessité de mourir en présence des moines : à l'infirmerie, le moribond est assisté de plusieurs *famuli ne obitus ejus improvisus eveniat* : HERRGOTT éd., XXIV, p. 191. La suite du texte recommande aux frères d'accourir en toute hâte chaque fois que retentit la tablette annonçant l'imminence du décès, car *nunquam enim debet finire Frater, quin ibi adsint omnes..., ibid.*, p. 193. À rapprocher d'Ulrich III, 29, col. 771 D : *Sed et in nocte famuli qui sunt in domo infirmorum, omnes diligenter excubant ne obitus ejus improvisus possit evenire*. Sur le caractère public de la mort, H. PLATELLE, « La mort précieuse. La mort des moines d'après quelques sources des Pays Bas du Sud », *Revue Mabillon*, 60, 1982, p. 154.

48. *Cumque a fratribus fuisset percontatus gregem sibi commissum cui committeret, taliter eos fuisse dicitur... Vita Maioli* (Syrus), IOGNA-PRAT éd., p. 283.

49. *...eosdemque versiculos usque ad exspirationem anime repetebat ut aure apposita vix audiri posset quod dicebat, ibid.*, p. 284.

50. *...videre bona domini in terra viventium, ibid.*, p. 284, reprenant Ps. 26,13.

monne jusqu'au dernier instant des prières que ses proches devinent sur ses lèvres[51]. Dans les mêmes circonstances, Hugues remue la langue « *ut concinere putaretur* »[52].

Tout concourt donc à donner au lecteur le sentiment d'une mort prévisible, faite d'un enchaînement de rites fixés une fois pour toutes. Mais l'absence d'originalité ne doit pas être interprétée comme l'effet d'une rhétorique vide de sens. Si Hugues meurt de la même façon que son prédécesseur, c'est sans doute car ses biographes ont lu Jotsald. Mais c'est aussi car lui-même a connu Odilon et admiré sa fin. Orientés par les coutumiers d'une part, les récits hagiographiques et les morts dont ils ont été témoins, d'autre part, les abbés clunisiens tissent une chaîne de correspondances et de similitudes qui sont au cœur de leur propre expérience.

Ces concordances sont temporelles, rituelles et spatiales. Elles permettent de remonter le fil de l'histoire clunisienne et d'atteindre le Christ, tout en retrouvant au passage certaines figures fondatrices du monachisme : on meurt ainsi pendant l'octave de la Saint-Martin, pour la Nativité, la fête de Jean le Baptiste, la circoncision de Jésus ou à Pâques[53]. Coïncidences plus ou moins miraculeuses qui, pour être fréquentes dans la littérature hagiographique, n'en relèvent pas moins d'un choix : une autre tradition, il est vrai minoritaire, enjoignait aux mourants de ne pas gâcher les grandes solennités par leur trépas[54] : recommandation qui n'a plus aucun sens dès lors que la mort est une fête, dès lors qu'elle est l'occasion d'une prière continue qui abolit toute frontière entre ciel et terre. Les rites, de leur côté, offrent aussi la possibilité de concordances rassurantes. Ainsi, à partir d'Odilon, les abbés se font déposer sur le cilice et les cendres : cette vieille tradition pénitentielle, décrite par Sulpice Sévère au début du v[e] siècle et consignée dans le *Liber tramitis*, renvoie directement à saint Martin de Tours[55]. Certaines références sont en revanche moins anciennes, mais n'en permettent

51. *...et motu labiorum quaedam ultimae orationis verba sub silentio profert, Vita Odilonis, PL* 142, col. 912A.

52. G. COWDREY éd., p. 102 (Hildebert de Lavardin précise plus sobrement : *loquendi facultatem amisit, PL* 159, col. 890B). La mère de Pierre le Vénérable garde les lèvres soigneusement collées aux pieds du Christ représenté sur le crucifix qui lui a été apporté, sans doute pour le voir en même temps : *Adhibet ori suo dominicam effigiem, et pedes eius lingua allembens, vultui suo tota virtute corporis imprimit*, éd. CONSTABLE, *op. cit.*, p. 170 ; passage étonnant qui demanderait un commentaire plus détaillé. À rapprocher de Jérôme, *Ep.* 108, 9, 2, ce qui montre l'influence encore très grande des lettres de Jérôme après les épitaphes du temps d'Odilon. Cf. P. VON MOOS, *Consolatio, op. cit.*, II, 644.

53. Octave de la saint-Martin : Odon ; Nativité : Pierre le Vénérable ; saint Jean-Baptiste : Raingarde ; circoncision de Jésus : Odilon ; Pâques (en fait quatre jours après) : Hugues. Pierre le Vénérable explique que beaucoup de moines meurent vers le temps de Pâques car c'est le moment où Dieu fait de préférence sa moisson : *De miraculis* I, 20, BOUTHILLIER éd., p. 61. Le même Pierre a prié durant trente ans pour mourir le jour de Noël : *Hic enim per XXX annos, ut mihi et aliis multis revelaverat, die Nativitatis Domini finem sibi evenire exorabat*, RAOUL DE SULLY, *PL* 189, col. 28 B.

54. P. VON MOOS, *Consolatio, op. cit.*, I, p. 246-47. Suger, qui demande à Dieu un répit pour ne pas mourir à Noël, représente fort bien cette autre tradition : *Qui cum se circa natalem domini diem acrius sensisset urgeri, coepit instanter a domino postulare ut eius paulisper differetur transitus, donec scilicet dies transisset festi, ne propter illum ex festis converterentur in maestos : in quo manifeste visus est a domino exaudiri*, GUILLAUME DE SAINT-DENIS dans *Œuvres complètes de Suger*, A. LECOY DE LA MARCHE éd., Paris, 1867, p. 402. Autres références données par VON MOOS, II, p. 148. Le thème a été peu étudié. Vingt-cinq ans après, on ne peut que donner raison à l'auteur de *Consolatio* qui s'exclamait en 1971 : « ein geistesgeschichtlich relevantes Problem für eine globale Untersuchung historiographischer und hagiographischer Sterbeberichte », *ibid.*

55. SULPICE SÉVÈRE, *Lettre à Bassula*, J. FONTAINE éd. (*Sources chrétiennes* 133), p. 342. *LT* : 195/1, p. 272, qui précise *sicut iam in multis exemplis sanctorum experti sumus.*

pas moins de situer les nouveaux saints, dès l'heure de leur mort, dans une compagnie prestigieuse : Odilon, souligne son biographe, expire le même jour que son ami Guillaume de Volpiano[56]. Il semble par ailleurs avoir choisi de s'éteindre au prieuré de Souvigny, où Maieul l'avait précédé un demi-siècle plus tôt[57].

De fait, le lieu de la mort n'est pas non plus l'effet du hasard. Sur ce point, cependant, la *vita Hugonis* marque une évolution importante. Odon était mort à Tours : choix qui bouclait une boucle, le saint ayant d'abord été chanoine dans cette ville, mais qui annonçait aussi un culte à saint Martin propre à Cluny[58]. Maieul et Odilon avaient rendu l'âme à Souvigny, un prieuré offert à Bernon par les sires de Bourbon et particulièrement cher aux deux hommes[59]. Ces choix ne sont pas indifférents : ils montrent que jusqu'au milieu du XIe siècle, les grands abbés ne ressentent pas la nécessité de mourir à Cluny. Aucun d'entre eux ne disparaît à l'improviste, et tout montre, au contraire, une soigneuse préparation des derniers instants. Il n'y a donc pas de hasard. Dans l'esprit de ses premiers abbés, Cluny ne constitue pas encore, en tant que lieu, un horizon indépassable ici-bas. La tête de l'*Ecclesia cluniacensis* semble même avoir du mal à rivaliser avec des lieux sanctifiés par des reliques prestigieuses : celles de saint Martin à Tours, celles de Pierre et de Paul à Rome, où Maieul et Odilon voulaient initialement demeurer[60], celles de Maieul, enfin, à Souvigny. Certes, l'église de Cluny est un lieu de pèlerinage et possède des reliques prestigieuses, parmi lesquelles des *ossa Petri et Pauli*. Ce n'est cependant qu'au début du XIIe siècle, alors que ces derniers sont dans l'abbaye depuis plus de cent ans, qu'un moine, Hugues de Gournay, met au point le récit plus ou moins mythique de leur *translatio* de Saint-Paul-hors-les-Murs à Cluny[61]. Cette histoire, rapportée dans une lettre à l'abbé Pons, doit être replacée dans un contexte bien précis : tout un faisceau d'indices montre en effet, dans la deuxième moitié du XIe et au début du XIIe siècle, une volonté de recentrer sur Cluny la légitimité apostolique romaine[62]. Hugues est en conséquence le premier abbé clunisien à mourir dans son monastère, d'un point de vue hagiogra-

56. *Memorans illius perfectissimi viri domni Willelmi abbatis Divionensis in eadem sancta Circumcisione obitum, qui propterea eadem die coronam accepit divinae remunerationis...*, *PL* 142, col. 911A.

57. Odilon rappelle le statut éminent de Souvigny dans sa *vita Maioli*, *PL* 142, col. 957. C'est en se sachant proche de la mort qu'Odilon avait quitté Cluny.

58. Cf. *LT*, p. 190-192. Ulrich I,43, col. 689 B : *Quod festivitatem S. Martini cum octavis celebramus, hoc processit a primo loci nostri abbate proprio, scilicet Domino Odone, qui Turonis oriundus S. Martini alumnus, et canonicus erat ibidem.* Sur l'utilisation de saint Martin par Odon, B. ROSENWEIN, « St. Odo's St. Martin : the uses of a model », *Journal of Medieval History*, 4, 1978, p. 317-331.

59. F. LARROQUE, « Souvigny, les origines du prieuré », *Revue Mabillon*, 240, 1970, p. 1-24. Cf. n° 48.

60. *Vita Maioli*, II, 16 (Syrus), IOGNA-PRAT éd., p. 235. *Vita Odilonis* (Jotsald), col. 909 (le saint se rétablit à Rome *contra spem).*

61. *Epistola cuiusdam ad dominum Pontium cluniacensem abbatem continens quedam de beato Hugone et alia nonnulla relatu digna*, COWDREY éd., « Two studies », *loc. cit.*, p. 116-117. Cluny lieu de pèlerinage dès l'époque d'Odon : *Recueil des chartes de l'abbaye de Cluny*, A. BERNARD-A. BRUEL éd., Paris, 1876 (tome I), n° 367 (3 juillet 928). L'acquisition de reliques par Cluny est de toutes façons relativement tardive : B. ROSENWEIN propose une explication stimulante dans « La question de l'immunité clunisienne », *Bulletin de la Société des fouilles archéologiques et des monuments historiques de l'Yonne*, 12, 1995, p. 1-12 : la propriété clunisienne serait très vite devenue « intouchable » car directement protégée par saint Pierre (p. 6). Affaire à suivre...

62. Nombreuses indications dans D. IOGNA-PRAT, « La geste des origines dans l'hagiographie clunisienne des XIe-XIIe siècles » *Revue Bénédictine*, 102, 1992, p. 135-191.

phique s'entend. Ses biographes, en particulier Gilon, sont d'ailleurs très conscients de la nécessité d'ancrer à Cluny cette légitimité nouvelle : la prochaine mort de l'abbé est annoncée à un paysan par saint Pierre en personne, et tout le début de la deuxième partie décrit la construction de Cluny III sur des plans révélés par l'apôtre. Ce dernier passage, essentiel dans l'œuvre de Gilon, précède divers épisodes exaltant la fonction salvifique du lieu clunisien, lesquels sont suivis par le récit des derniers mois d'Hugues[63].

La mort clunisienne se déroule donc selon un système de repères et de codes aisément déchiffrables par les moines. Que survienne un événement imprévu, le biographe devra le rendre compréhensible ou l'éliminer. Le récit de Jotsald nous offre un exemple assez étonnant de cette tendance à faire rentrer l'inédit dans un cadre familier. La comparaison de ce *transitus* exemplaire avec la lettre écrite par les moines de Souvigny, juste après la mort du saint, permet en effet de discerner les choix du biographe. Un tel exercice réserve quelques surprises. La lettre est étonnamment réaliste et ne cache ni les souffrances ni même l'anxiété du moribond. Elle nous apprend, dans un style assez sec, qu'Odilon souffrait de terribles douleurs au ventre et ne pouvait absorber que du vin mêlé de miel, dont il vomissait la plus grande partie[64] ; les auteurs ne nous cachent pas plus les difficultés du moribond à chanter que sa crainte de ne pas mériter le salut[65]. Enfin et surtout, ils rapportent dans le détail le comportement assez incohérent d'Odilon, qui, placé sur le cilice et les cendres, demande aux moines de le retenir, sans doute pour échapper aux attaques du démon, et s'emporte lorsqu'on ne le comprend pas[66]. Or Jotsald, sans rien inventer, élimine soigneusement tous ces détails réalistes et tire le récit vers une fin plus glorieuse : Odilon repousse le diable par des paroles impérieuses et chante mieux que jamais[67]. En mentionnant deux fois le combat contre le démon, Jotsald s'est sans doute fait plus ou moins consciemment l'écho d'une inquiétude, nouvelle dans les milieux clunisiens, face à l'apparition de courants hérétiques. Cet épisode appelle donc un commentaire.

En soi, la récitation d'un credo est normale : nous avons vu qu'elle est recommandée par le *Liber tramitis*. Jotsald la rapporte cependant avec un grand luxe de détails et l'associe chaque fois à la lutte contre Satan. Pour bien comprendre ce choix, il faut savoir que le monachisme clunisien, aussi dynamique soit-il en ce milieu du XIe siècle, se sent alors menacé. Depuis l'an mil, à Orléans, Monteforte (Piémont) ou Arras, sont apparues diverses hérésies[68]. Dans tous les cas connus, les hérétiques s'en prennent à un certain nombre de rites sacramentels, de gestes, d'écrits, d'objets même, qui assurent la communication chrétienne avec le monde céleste. Ainsi à Arras, le sacrement du baptême, la pénitence, l'eucharistie et le culte des saints sont

63. *Vita Hugonis* (Gilon), II, 1, COWDREY éd., p. 90-92.

64. *Solitus dolor ventris eum invasit ; et invadendo per sex continuos dies torquere non destitit ; ...non valens ultra quidquam cibi vel potus sumere, praeter aliquid mulsi, quod etiam post modicum projiciebat, Epistola monachorum Silviniacensium*, *PL* 142, col. 899A.

65. *Ibid.*, 899B.

66. *Quibus ille respondens dixit valde aperta voce : Nunquam hoc dixi quod dicitis, ibid.*, 890A. Alors qu'Odilon, placé sur le cilice et les cendres, disait à ses moines *Trahite me*, sans doute pour échapper aux démons, ses proches avaient compris *Radite me* (rasez-moi).

67. *Vita Odilonis, PL* 142, col. 910-911 ; paroles impérieuses : *imperialibus verbis*.

68. Sur le renouveau de l'hérésie après l'an mille, cf. H. TAVIANI, « Du refus au défi : essai sur la psychologie hérétique au début du XIe siècle en Occident », dans *102e Congrès nat. des Soc. sav.*, Limoges, 1977, philol. et hist. II, p. 175-186. Guy LOBRICHON a par ailleurs découvert dans un

rejetés[69]. À Orléans, on tient les écrits de la tradition chrétienne pour « des mensonges écrits sur des peaux de bête »[70]. Autant d'affirmations qui, à l'évidence, menacent le culte catholique dans ce qu'il a de plus essentiel. Or Cluny se veut à la tête de l'Eglise universelle. Sa conception du christianisme passe par la croyance que l'homme n'approche pas Dieu par la seule ascèse purificatrice, mais aussi par une série d'indispensables médiations. Parmi celles-ci, les sacrements. N'oublions pas que Jotsald, qui rapporte le credo d'Odilon, est vraisemblablement l'auteur d'une réfutation perdue de Bérenger, ce même Bérenger qui contestait la présence réelle du Christ dans les espèces[71]. Plus généralement, Cluny prie : pour les morts, pour les vivants, pour l'obtention de miracles qui jouent toujours un rôle important dans les *vitae* clunisiennes. La répétition de ces prières est sans doute la pièce essentielle d'un système dans lequel les moines ne se contentent pas d'écouter la parole de Dieu mais l'instrumentalisent pour lui permettre, selon les besoins, d'accomplir des prodiges ou d'ouvrir les portes du ciel. La récitation du credo est donc, dans la *vita Odilonis*, une véritable *performance* qui traduit une conception du monde. À Arras, quelques décennies plus tôt, c'est aussi par un credo que l'évêque Gérard avait réfuté ses adversaires. Derrière la christologie qui s'exprime dans la profession de foi ou dans la volonté de contempler, voire de toucher une image du sauveur (Raingarde), c'est une cosmologie qui s'affirme, fondée sur le sentiment que le divin s'incarne et se manifeste, au sens strict, dans des objets et des mots. Ainsi s'explique sans doute que les *vitae* clunisiennes, mais elles ne sont pas les seules, fassent si rarement allusion à ce que nous nommerions une vie spirituelle intérieure.

Le récit de Jotsald est donc aussi un écrit sinon de combat, tout au moins de défense des valeurs clunisiennes. D'une certaine façon, il annonce les traités de Pierre le Vénérable, qui, au début du XIIe siècle, établissent clairement le caractère diabolique de l'hérésie[72]. L'œuvre de Pierre est avant tout une lutte : contre les hérétiques, les juifs, les musulmans, les *milites* pillards, les chrétiens non respectueux du dogme et des sacrements, les démons enfin, qui, s'ils existent effectivement, n'en sont pas moins une sorte de condensé de tout ce qui menace la forteresse clunisienne. Un peu moins d'un siècle avant Pierre, moins consciemment peut-être, Odilon agit dans le même sens en un moment qui n'est pas indifférent, celui de la mort. La force d'une parole authentiquement chrétienne est alors à même, dans le prolongement d'une liturgie permanente, de repousser le danger, c'est-à-dire

manuscrit originaire de Saint-Germain d'Auxerre et antérieur à 1050 la lettre du moine Erbert sur des hérétiques périgourdins, lettre que l'on datait jusque-là de la deuxième moitié du XIIe siècle : « Le clair-obscur de l'hérésie au début du XIe siècle en Aquitaine : une lettre d'Auxerre », dans *Essays on the Peace of God*, Th. HEAD et R. LANDES éd., Waterloo (Ontario), 1987, p. 423-444 (Saint-Germain a été réformé par Maieul et son disciple Heldric dans les années 987/989).

69. *PL* 142, col. 1271-1312. Cf. le commentaire avec traduction du texte dans G. LOBRICHON, *La Religion des laïques en Occident. XIe-XVe siècles*, Paris, 1994, p. 9-18.

70. *Cartulaire de l'abbaye de Saint-Père de Chartres*, M. GUÉRARD éd., Paris, 1840, t. I, p. 114 ; H. TAVIANI, « Essai », *loc. cit*, p. 178.

71. Il est fait mention d'un traité de Jotsald contre Bérenger dans un catalogue clunisien du XIIe siècle : « Les études clunisiennes dans tous leurs états », *Revue Mabillon*, n.s. 5, 1994, p. 243.

72. J.-P. TORRELL et D. BOUTHILLIER, *Pierre le Vénérable et sa vision du monde. Sa vie, son œuvre. L'homme et le démon*, Louvain, 1986, p. 303-342, et surtout les travaux de D. IOGNA-PRAT ici-même et dans les actes à paraître du colloque « Les saints et leurs miracles à travers l'hagiographie chrétienne et islamique. IVe-XVe siècles » (Paris, novembre 1995).

le démon. On comprend alors que ce qui était apparu comme confus aux moines de Souvigny soit récupéré puis transfiguré par Jotsald, qui sait fort bien de quoi il parle dans la mesure où il est, en tant qu'hagiographe, à la pointe du combat. Le verbe efficace d'une liturgie parfaitement rôdée est assez fort pour renvoyer les démons à leurs ténèbres et guider le moribond vers la lumière. Il dit la foi, et par là-même, il est la foi.

La mort des Clunisiens est éminemment conformiste car elle passe par l'acceptation d'un modèle. On peut qualifier celui-ci de liturgique, à condition toutefois de ne pas mettre derrière ce terme un ritualisme sec et dénué de sens. Unifié par une oraison continue, le séjour terrestre se présente sous une forme circulaire qui entraîne sa propre négation. En pratiquant pour mourir l'*oratio perennis*, vieux *topos* de la littérature ascétique, les moines rompent toute attache avec le temps du monde. Entreprise spécifiquement monastique, dans laquelle le verbe est porteur de salut. Cette conception s'appuie bien sûr sur un immense *corpus* de références théologiques et bibliques, mais on gauchirait sa spécificité en ne l'expliquant que par la spéculation mystique. Prier, chanter dans son dernier souffle, c'est d'abord émettre une parole salvatrice. Les mots ancrent le dogme dans la réalité ; ils permettent de prouver *in articulo mortis* la rectitude des croyances, dans un monde où l'hérésie n'est jamais très loin. Ainsi doivent être interprétées les professions de foi d'Odilon, d'Hugues, et aussi de Mathieu d'Albano[73]. Les mots sont parole efficace, acte par le verbe. La liturgie de la parole relève donc de l'action, une action qui est à situer non pas dans le monde, comme pour la prédication, mais entre deux univers : celui des hommes et celui des anges. Elle vise un résultat, et c'est en ce sens que la prière abbatiale en vue du miracle, celle des moines pour les défunts et celle des moribonds en vue de leur salut sont de même nature. Jotsald qualifie de *salutifera* la croix présentée à Odilon mourant : comment ne pas rapprocher cette expression des *salutaria verba* par lesquels le saint guérit un enfant malade[74] ? Le temps de la mort, qui est aussi, avant tout autre, celui de la liturgie et de la prière, permet d'assurer le salut par le verbe.

L'hagiographie confirme donc les coutumiers tout en leur prêtant vie. Les *vitae* clunisiennes proposent un modèle. Son étude permet de comprendre les fondements ecclésiologiques d'un système qu'il faut appréhender dans sa globalité : le verbe monastique est constitutif d'une *Ecclesia* qui préfigure et guide par la prière celle des chrétiens. Plus admirable qu'imitable, ce verbe permet à la société de fonctionner de façon à peu près satisfaisante. Sous sa forme la plus courante, la prière, il peut cependant appartenir à des registres en apparence très différents : il est ainsi l'instrument des grandes liturgies mais aussi des guérisons et des imprécations. Classer ces prières en plus ou moins nobles parce que plus ou moins spirituelles serait faire fausse route. Toutes relèvent d'une même conception du monde et doivent être étudiées en relation les unes aux autres. N'imaginons pas les

73. Mathieu d'ALBANO : *De miraculis* XX, p. 132-133. Cf. aussi, pour cette époque, la profession de foi de Jean Gualbert (MGH XXX/2, p. 1101) : P. HENRIET, « *Silentium usque ad mortem servaret*. La scène de la mort chez les ermites italiens du XIe siècle », *Mélanges de l'École française de Rome - Moyen Âge - Temps Modernes*, 105, 1993, p. 290-293.

74. *Vita Odilonis* II, 15, col. 929B.

*vitae* comme des collections hétéroclites où se côtoieraient quelques traits spirituels d'une part, quelques épisodes plus ou moins merveilleux, plus ou moins pittoresques, et donc plus ou moins négligeables, de l'autre. Nous sommes au contraire en présence d'un système cohérent, dans lequel la parole efficace joue un rôle essentiel : mais ce verbe est presque exclusivement vertical, en ce sens que, s'il prend en charge la société qui entoure le monastère, il ne s'adresse que rarement à elle.

Les récits de *transitus* doivent être lus selon cette grille. Si ceux que l'on compose à Cluny ont plus d'un point commun avec d'autres œuvres hagiographiques, souvent moins complexes, ils n'ont pourtant rien d'universel. À la même époque, certains ascètes infléchissent notablement les constantes relevées dans le corpus clunisien. Tel ermite choisit le silence, tel autre privilégie le sermon, mais un sermon qui n'a plus rien de liturgique et trahit un dessein pastoral[75]. Rien de tel à Cluny. Les abbés moribonds n'ont rien à dire à leurs moines. Ils peuvent simplement prier avec eux et leur montrer la voie du ciel. Il serait assurément naïf de ne voir là qu'un trait de spiritualité plus ou moins intemporel. Le souci final de verticalité, le désintérêt pour le monde voire l'*Ecclesia cluniacensis*, perçue comme assez forte pour survivre sans son guide[76], sont bien révélateurs d'une ecclésiologie qui découle elle-même d'une anthropologie. L'une comme l'autre relèvent d'une vision du monde, héritée de l'époque carolingienne, dont le pouvoir de séduction décroît tout au long du XII<sup>e</sup> siècle. Prégnance et limites d'un modèle.

**Patrick Henriet,** Université de Paris-IV, U.F.R. d'Histoire, 1, rue Victor-Cousin, F-75230 Paris Cedex 05

**Chronique de quelques morts annoncées : les saints abbés clunisiens (Xe-XIIe siècles)**

À Cluny, du milieu du Xe au milieu du XIIe siècle, l'hagiographie permet d'exprimer les grandes orientations ecclésiologiques. La scène de la mort devient à partir d'Odilon († 1049) le passage-clé des diverses *vitae*. Le modèle qui nous est proposé se caractérise par le primat de la liturgie sur toute autre forme de communication, ce qui permet de différencier les textes étudiés d'autres œuvres hagiographiques pourtant contemporaines.

Morts – hagiographie – Cluny – monachisme – abbés

75. Ermite mourant silencieusement : Pierre Damien, *Vita Romualdi* (*B.H.L.* 7324), G. Tabacco éd., *Fonti per la Storia d'Italia* 14, Rome, 1957, p. 111-113. Importance du sermon : Geoffroy le Gros, *Vita S. Bernardi Tironensis* (*B.H.L.* 1251), *PL* 172, col. 1429-1438.

76. C'est ainsi qu'on peut interpréter le refus d'Odilon de nommer un successeur, ce qui est une nouveauté : *PL* 142, col. 911C, confirmé par Ulrich, *PL* 149, col. 732 ; cf. D. Iogna-Prat, « La geste des origines », *loc. cit.*, p. 169-170, et « Coutumes et statuts clunisiens », *loc. cit.*, p. 42.

**Chronicle of Several Announced Death : The Saint Abbots of Cluny (Tenth-Twelfth Centuries)**

From the mid-tenth to the mid-twelfth century, hagiography allows us to delineate the great ecclesiological orientations at Cluny. The death scene, from Odilon († 1049) onwards, becomes a key passage of the various *vitae*. The model proposed to us is one where characteristically liturgy takes precedence over all other forms of communication, thus enabling to differentiate the texts examined from other hagiographic, yet contemporary, works.

Death – hagiography – Cluny – monasticism – abbots

*Médiévales* 31, automne 1996, pp. 109-127

Anne ROLET

# L'ARCADIE CHRÉTIENNE DE VENANCE FORTUNAT. UN PROJET CULTUREL, SPIRITUEL ET SOCIAL DANS LA GAULE MÉROVINGIENNE[1]

En observant le recueil des *Poésies*[2] de Fortunat, on ne peut manquer d'être frappé par l'éclectisme de cette production, qui mêle des descriptions de villas, de baptistères et d'églises à des pièces rhétoriques de louanges à l'intention d'évêques aristocrates gallo-romains, de clercs et de leudes francs, voire même de rois et reines des différentes cours mérovingiennes. S'y ajoutent des épitaphes tantôt brèves à l'extrême, tantôt élargissant aux dimensions du genre épique la déploration funèbre. Les pièces de spiritualité ne manquent pas non plus, mais aux côtés de ces « grandes machines » viennent prendre place de petits billets de circonstance : leur sujet et leurs destinataires – Radegonde et Agnès – nous laissent entendre qu'ils sont le reflet de la vie menée par Fortunat au couvent de Sainte-Croix à Poitiers à partir de 567. Il s'avère apparemment difficile de trouver une véritable unité à ces pièces disparates, qui pour la plupart semblent n'avoir en commun que d'appartenir à une tradition rhétorique très codifiée : en effet, au VIe siècle la culture d'expression latine, pour fidèle qu'elle demeure aux écrivains classiques, se formalise à l'excès sous l'égide des grammairiens et des rhéteurs.

Cette diversité pourrait cependant trouver son fondement dans les méandres de la vie tumultueuse du poète. Ses pérégrinations incessantes, de Ravenne aux Pyrénées en passant par la Germanie, l'amènent à côtoyer une multiplicité de personnages : grandes figures franques de lignée royale, tels Sigebert et Brunehaut ou bien sûr Radegonde, épouse de Clotaire devenue moniale à Poitiers, mais aussi personnalités épiscopales gauloises, tels Félix de Nantes, Léonce de Bordeaux et Grégoire de Tours, auxquels il consacre de véritables cycles de poèmes. Fortunat lui-même aurait joué le rôle de poète de cour, doublé sans doute d'un rôle d'agent diplomatique[3], avant de

1. Je tiens à exprimer ici toute ma gratitude à M. Lionel Mary, Maître de conférences à l'Université de Nanterre, qui a guidé mes recherches antérieures et a accepté de revoir ce travail.

2. Nous donnons dans cet article notre propre traduction des poèmes. Nous renvoyons pour le texte latin (livres I à IV) à l'édition des *Poésies* de Fortunat par M. REYDELLET, Paris, C.U.F, 1994. Pour les autres livres, il faut se reporter à l'édition de F. LEO, *Monumenta Germaniæ historica, AA*, 4. 1, Berlin, 1881.

3. Voir J. SASEL, cité par M. REYDELLET, *op. cit.*, p. XVII.

gérer les affaires du Couvent de Sainte-Croix à Poitiers en 567, d'entrer dans les ordres en 576, pour parvenir vers 600 au rang d'évêque de Poitiers, sans avoir toutefois renoncé à la poésie.

Cependant, si la biographie justifie la diversité de l'inspiration, elle semble être un axe de lecture insatisfaisant pour découvrir l'unité qui régit des pièces poétiques apparemment disparates. Pour comprendre le lien implicite qui permet de relier, par exemple, la description de villas, l'évocation de l'activité caritative d'un évêque ou celle du mode de vie d'un noble franc, certains billets en apparence anodins dédiés à Agnès ou Radegonde, tel hymne à la croix, nous nous efforcerons d'éclairer l'interaction de la foi et de l'activité sociale dans un projet global où la poésie est doublement médiatrice : d'une part vectrice de leçons de romanité pour un public franc dans une volonté d'acculturation, d'autre part instrument personnel de mise en relation du transcendant et du sensible, grâce au motif privilégié du « jardin ». Ce dernier, outre son rôle primordial de fusion entre certains traits permanents de la mentalité religieuse romaine et les exigences de la foi chrétienne, développe tout au long du recueil une grande richesse littéraire et idéologique : il apparaît à la fois comme lieu de perfectionnement, exemple de fructification évergétique et intérieure, symbole de vie et métaphore du Paradis.

## Ascétisme chrétien et motifs naturalistes : la poétique de Fortunat

### *Retraite et humilité, les fonctions spirituelles d'un cadre agreste*

Fortunat, d'abord prêtre attaché à l'église métropolitaine de Poitiers à partir de 576, est promu ensuite au siège épiscopal vers 600, à la mort du successeur de Marovée, Platon[4]. Or, au sein même de ses *Poésies*, il semble possible de reconstituer, à l'aide de ces quelques jalons biographiques, l'itinéraire traditionnel d'un *propositum asceticum*, c'est-à-dire d'un programme de réforme spirituelle s'appuyant sur une retraite de type ascétique, selon le terme de Jacques Fontaine[5]. Celle-ci s'inspire de la retraite traditionnelle sur leurs terres ou leurs domaines de plaisance des grands aristocrates romains propriétaires terriens, de Cicéron et Horace à Prudence et Paulin de Nole à la fin du IV[e] siècle. Elle s'effectue dans une perspective plus ou moins accentuée de retour aux valeurs religieuses archaïques romaines attachées à la vie rurale, réactualisées par le christianisme et ses options monastiques. Cette retraite combine une vie humble fondée sur l'exercice de travaux quotidiens, essentiellement agrestes, et la méditation religieuse, toutes deux scandées et soutenues par l'écriture poétique. Éloignée des valeurs profanes, elle favorise le recueillement et la méditation nécessaires à l'acquisition de vertus et la constitution d'une véritable sagesse, préparant au rôle social de l'évêque. Fortunat met explicitement sa poésie au service d'un nouvel idéal, en se qualifiant lui-même, au terme de sa préface, d'*Orpheus nouus*, Orphée d'un nouveau genre :

4. Voir M. REYDELLET, *op. cit.*, p. XXVII.

5. J. FONTAINE, « Valeurs antiques et valeurs chrétiennes dans la spiritualité des grands propriétaires terriens à la fin du IV[e] siècle occidental » dans *Études sur la poésie latine tardive d'Ausone à Prudence*, Paris, 1980, p. 267-308.

> L'inspiration prolifique qui vient du cœur, la langue à travailler, car cultivée jusqu'à présent seulement pour le goût mondain, viennent aux livres éternels[6].

Il n'est pas question d'abandonner une conception traditionnelle de la poésie, mais plutôt de lui donner une nouvelle inflexion. De Virgile, Fortunat sauvegarde quelques visions caractéristiques et essentielles (*loci amoeni* et pâtres), stylisées de manière à s'accorder avec le naturalisme biblique. Ainsi, tout un aspect de la culture classique, au-delà d'une simple mécanique rhétorique, sert le projet de spiritualité chrétienne.

Dans cette perspective, le *secessus in uillam*, le « retrait au domaine », est essentiel, et Fortunat insiste dans plusieurs poèmes sur cette révolution interne qui peut s'accomplir au contact de la nature. Ainsi, dans un poème à son ami Grégoire de Tours :

> Ta lettre aux vers si doux, dictée par ton amitié, célèbre ma promotion par une voie généreuse : tu m'y as fait, de façon anodine, le prêt d'un domaine ; la Vienne tumultueuse vient briser ses eaux sur le rivage ; le batelier, emporté par la course glissante de la coque bombée, contemple les arpents cultivés et entonne le chant des rameurs. Je te remercie, ô mon ami débordant du fruit de la piété, qui, par là, multiplies la valeur de ma charge comme il convient[7].

Par sa prodigalité et par la nature même de son don, Grégoire contribue à aider Fortunat dans son apprentissage ascétique. Ce *secessus in uillam*, pour transitoire qu'il soit, permet à la promotion dont vient de bénéficier notre poète (l'accès à l'évêché de Poitiers) d'être appuyée par une réforme intérieure qui en accroît la valeur *(multiplicetur)* : le terme *decens* souligne la concordance étroite entre promotion sociale et vertus intérieures, travaillées dans le style agreste.

Par ailleurs, Fortunat révèle sa fascination évidente pour la retraite monacale et la régularité de ses humbles tâches quotidiennes, ainsi que nous le laisse entendre une lettre adressée à Radegonde :

> D'un cœur dévoué, mais dans une langue rustique, j'aurais fait entendre aux oreilles de ma mère le chant d'une flûte de berger. Esclave de ses ordres tout au long du jour, j'épuiserais mes membres et, l'échine pliée, servirais ma maîtresse. Mes doigts ne refuseraient aucune tâche et, du puits profond, la main qui rédige la présente missive extrairait les eaux avec promptitude, ferait pousser les vignes, implanterait des greffes dans les jardins, sèmerait, entretiendrait, et avec douceur, les légumes. C'était une récompense de brûler mes mains avec toi à la cuisine, et de laver la vaisselle aux eaux pures du bassin[8].

Le modèle de cette humilité est la moniale Radegonde elle-même :

> Ô toi qui es douce, excellente, raisonnable, qui œuvres avec tant d'achar-

6. *Appendice* 32 (fragment).
7. VIII, 19, 1-8.
8. *Appendice*, 22, 1-14.

> nement que, pour toi, d'une modeste graine jaillit une plantureuse moisson, c'est avec joie qu'en cette vie brève tu uses tes membres car le Christ te donnera le repos éternel. Lorsque tu prépares en sueur les repas pour les sœurs, tes mains sont tantôt gercées par les eaux, tantôt brûlées par les flammes[9].

L'humilité et ses marques garantissent une adaptation immédiate au modèle de vie promu par le couvent. Par ces tâches rustiques, et même serviles, la chair reçoit les stigmates qui attestent la victoire sur l'orgueil. Par beaucoup d'aspects, cette retraite ascétique vient assouvir le désir d'un retour à la vie simple et frugale des temps archaïques, proche de la nature et de Dieu, où la fatigue du corps, qui s'est échiné sur la charrue, donne le prix de l'abondance des récoltes et prouve la nécessité d'un système rigide de valeurs préservant l'énergie vitale d'une dilapidation dans des formes vaines de distraction et de luxe.

### *Le poème comme liturgie*

Mais la régularité est aussi le principe du calendrier liturgique du couvent et des événements religieux qui scandent le passage du temps. Fortunat se fait le chantre de ces impératifs internes à la vie de la communauté : fêtes, retraites, jeûnes, anniversaires. Un nombre assez important de poèmes dessinent une sorte d'*ephemeris* à la manière du *Cathemerinon* de Prudence. Certains trouvent leur inspiration dans le simple don de produits naturels qui évoquent la frugalité d'une vie rustique et s'apparentent à des actions de grâce miniaturisées : Fortunat y chante *pastoris calamo* et *rustica lingua*, c'est-à-dire sur le mode agreste, dans ses réminiscences scripturaires et virgiliennes. L'arcadisme, tout en jouant sur l'ornement et le gracieux, est cependant aussi le signe d'une méditation religieuse, voire d'une « haute inspiration ». Prenant pour appui l'écoulement réel du temps et son lot quotidien de tâches régulières, la poésie s'élève jusqu'à la conquête de l'éternel et de la durée niée. C'est ainsi que Fortunat célèbre le retour de Radegonde après la réclusion qu'elle s'était imposée en vue de Pâques, dans une petite pièce où l'intensité du bonheur suffit à faire naître la luxuriance d'un printemps intérieur et perpétuel, qui condense la durée réelle :

> Quoique les graines commencent seulement à lever dans les sillons, aujourd'hui où je te revois ici, j'en fais la moisson. Je récolte déjà les épis, je lie les gerbes amènes. Les travaux d'août ont lieu en avril. Même si les bourgeons des pampres sont à peine éclos, l'automne déjà vient pour moi ainsi que le raisin. Le pommier et le poirier dispensent leurs parfums exquis, et avec leurs premières fleurs, ils m'apportent aussi leurs fruits. Quoique le champ ne porte aucun épi, tout resplendit comblé à ton retour[10].

Cette contraction subite du temps symbolisée par l'amalgame des travaux champêtres évoque l'iconographie chrétienne des siècles antérieurs : on trouve en effet des portraits de martyrs et de saints, en buste, à l'intérieur

9. *Appendice*, 28, 1-10.
10. VIII, 10, 5-14.

de médaillons dont le cadre, réalisé à l'aide de feuillages peints, porte à la fois des feuilles et des fruits ; couronne triomphale, certes, mais marquant en premier lieu l'éternité et l'immortalité[11]. La fusion abstraite des saisons et de leurs produits aboutit à la négation du temps. Or cette campagne sacralisée qui connaît les délices d'une saison toujours clémente est bien proche de celle dont profite le vieillard de Tarente chez Virgile, où se retrouvent simultanément les fleurs et les fruits[12], ou bien de celle qui voit l'apothéose de Daphnis[13] : la disposition rituelle des produits caractérisant chaque période de l'année, sur un autel consacré, fait hommage à l'immortalité du dieu. Mais en même temps, le souvenir du jardin de la fiancée dans le *Cantique des Cantiques* n'est pas loin. Le retour de l'être aimé s'y marque aussi par une métamorphose de la nature toute entière[14]. Ces joies caractérisent le retour au Paradis pré-adamique, sous l'ombre protectrice de l'Arbre de Vie, joies qu'on peut goûter à nouveau, selon Fortunat, sous la protection d'un autre arbre, non moins puissant :

> Ta fertilité te rend puissant, doux et noble bois, lorsque tes rameaux ploient sous des fruits si nouveaux ! Leur parfum inaccoutumé ranime les corps défunts, ceux qui ont péri reviennent à la vie. Sous les frondaisons de cet arbre, nul ne sera brûlé par la chaleur, ni celle de la lune la nuit, ni celle du soleil au milieu du jour. Planté au bord d'un ruisseau où coule une eau vive, tu déploies et fais miroiter ton feuillage paré de fleurs nouvelles. Entre tes bras une vigne s'est enroulée, d'où s'épanche un vin suave et rouge comme le sang[15].

Dans cet hymne à la vraie croix, véritable « poème de circonstance », puisqu'il célèbre l'arrivée à Sainte-Croix d'une relique offerte depuis Constantinople par l'impératrice Sophie et Justin II, Fortunat fait résonner toutes les harmoniques autant virgiliennes que scripturaires que suggère un tel paysage. Mais, en même temps, ce poème lui permet de méditer sur la nature même de la relique : le bois de la croix, dont la vocation première est celle d'un instrument de torture, acquiert le pouvoir, réactualisé à chaque eucharistie, de régénérer, fertiliser, guérir[16]. Cette efficacité ne connaît pas de limites temporelles, ni l'alternance des jours *(luna nec in nocte, sol neque meridie)* ni celle des saisons puisque l'arbre porte à la fois des feuilles, des fleurs et des fruits.

La réclusion ascétique chrétienne de Fortunat, chantée en termes bucoliques et conçue comme une glorification perpétuelle de la divinité, semble répondre aux aspirations du poète, qui, loin de concevoir comme définitive sa retraite au couvent de Sainte-Croix en qualité de prêtre, l'envisage plutôt comme propédeutique morale à la carrière ecclésiastique.

11. Voir A. GRABAR, *Martyrium, recherche sur le culte des reliques et l'art chrétien antique*, Paris, 1946, t. 2, p. 44-45.
12. *Géorgiques*, IV, 142-143.
13. *Bucoliques*, V, 74-80.
14. II, 11-13, 16 : « Car voilà l'hiver passé, c'en est fini des pluies, elles ont disparu. Sur notre terre les fleurs se montrent. La saison vient des gais refrains, le roucoulement de la tourterelle se fait entendre sur notre terre. Le figuier forme ses premiers fruits et les vignes en fleurs exhalent leurs parfum. » (*La Bible de Jérusalem*, Paris, 1987).
15. II, 1, 9-18.
16. Voir P. BROWN, *Le culte des saints, son essor, sa fonction dans la chrétienté latine*, Paris, 1984.

## Le legs de la tradition : topiaire et sagesse dans la civilisation romaine

### *Des lieux privilégiés : les jardins d'évêque*

Parmi les poèmes de Fortunat, des louanges à l'adresse d'évêques célèbrent la douceur et la beauté de certains domaines de plaisance de Gaule, qualités dont le mérite revient à l'évêque propriétaire. Ces villas, par exemple celle de l'évêque Léonce de Bordeaux (époux de Placidine, la petite-fille de Sidoine Apollinaire et l'arrière petite-fille de l'empereur Avitus), sont typiquement romaines. L'évêché de Bordeaux fait partie en fait de ceux qui sont monopolisés depuis plusieurs générations par de grandes familles d'aristocrates aquitains, dont la culture romaine est intacte[17]. Le noble Léonce lui-même, avant son accession aux charges ecclésiastiques, s'est illustré aux côtés du roi Childebert en Espagne en 531[18]. Chez l'évêque, Fortunat loue, au même titre que les autres vertus traditionnelles des aristocrates – guerrières et morales –, l'aptitude à sauvegarder le goût pour la retraite à la campagne, en marge des affaires civiles, dans le cadre mi-naturel, mi-artificiel du jardin romain traditionnel. Au point que certaines évocations rappellent l'Arcadie virgilienne, à la fois nature spontanée et véritable terroir agricole :

> Le terroir est rempli d'attraits lorsque verdoient les champs : en lui, le charme naturel de la campagne. (...) En pelouses serties de fleurs verdissent les prairies. Le suet les aborde en sifflant doucement ; l'herbe, courbée à chaque fois, roule sa chevelure ébouriffée. Par ici, dans une autre sole, une moisson fait blondir ses épis et une vigne dense ombrage le sol nourricier[19].

Mais, par un apparent paradoxe, cette nature profuse inclut aussi raffinements et artifices urbains, avec des jeux d'eau et des effets d'architecture en trompe-l'œil :

> La masse élevée de la demeure repose sur une triple arcade ; à croire qu'y accourt l'eau colorée du grand large. Une onde cachée, née d'un métal sans mélange, jaillit en une rafraîchissante fontaine d'eau douce et intarissable[20].

La précision des détails concrets assure que ces descriptions ne sont pas des fictions, mais l'évocation poétique transforme chacun de ces paysages de jardins en un lieu idéal, un *locus amoenus*[21] à la manière de ceux de Virgile. Ainsi, outre la végétation variée et les murmures d'une source artificielle, apparaissent des bergers, comme pour parfaire l'atmosphère bucolique et arcadienne des poèmes :

17. Voir Martin HEINZELMANN, *Bischofsherrschaft in Gallien*, Zürich-Munich, 1976.
18. Voir I, 15, 9-10, 15-16.
19. I, 20, 7-8, 12-16.
20. I, 19, 9-12.
21. E. R. CURTIUS, *La littérature européenne et le Moyen Âge latin*, Paris, 1956 : « Le paysage idéal », p. 226-247.

> Penché sur elle, le berger qui s'allonge pour faire honneur à son repas, boit dans la retenue sillonnée de poissons[22].

Cette évocation du jardin va de pair avec le goût de la création poétique et Fortunat y fait allusion à propos de Félix de Nantes, issu d'une grande famille d'Aquitaine, qui, tout en exerçant ses activités épiscopales à Nantes, conserve des propriétés à la campagne où il invite le poète au sein d'un cadre enchanteur :

> Léger est le poids de la reconnaissance, il n'est pas une charge pour celui qui aime car toi qui es noble, tu invites ma modeste personne à contempler les lieux enchanteurs qui te retiennent et j'y chanterais bien en ta compagnie, là où la Loire glacée baigne tes domaines de son flot clair. L'agréable propriété de Cariacum descend jusqu'au fleuve, rafraîchie là par le cours des eaux, là par l'ombre des vignes, et le bruyant Borée fouette les pins échevelés[23].

Or l'évocation de ce paysage, « idyllique » au sens strict, n'a pas que des résonances poétiques.

### *Le « retrait au domaine »* (secessus in uillam) *: une valeur classique*

En effet, la référence nostalgique à l'ère archaïque et frugale qui a précédé le développement du luxe à Rome, et son idéalisation comme véritable âge d'or, constitue un *topos* dans la littérature latine. Qu'il suffise de rappeler les regrets de Virgile : « Ô trop fortunés, s'ils connaissaient leurs biens, les cultivateurs ! »[24] ou encore le discours de Maternus dans le *Dialogue des Orateurs* de Tacite[25]. Ce tableau rustique d'une vie antique où se combinaient le sain travail de la terre et la piété à l'égard des dieux primitifs du panthéon latin[26] demeurera le paradigme des vraies vertus romaines, par opposition aux vices nés de l'enrichissement et de la lutte pour le pouvoir, du dernier siècle de la Rome républicaine jusqu'à l'empire augustéen, et au-delà.

Ce mythe justifie comme une source d'équilibre le comportement de nombreux aristocrates qui partagent leur temps entre les affaires urbaines et une retraite méditative où ils s'extraient des passions quotidiennes pour régler leurs désirs et fuir la tentation de l'*hybris*. Sénèque rappelle cette nécessité de l'alternance des modes de vie : « Mêlons toutefois les deux choses : alternons la solitude et le monde »[27]. Cette alternance s'accorde parfaitement avec l'esprit de l'aristocratie romaine qui non seulement monopolise la prééminence financière et politique, mais prétend également se réserver l'excellence morale par l'exemple de vertus irréprochables et l'excellence d'une âme qui sait se préserver des assauts de la « recherche

22. I, 19, 13-14.
23. V, 7, 4-10.
24. *Géorgiques*, II, 458-459.
25. *Dia. Or.*, XII.
26. *Géorgiques*, 493-494 : « Mais fortuné aussi celui qui connaît les dieux champêtres, et Pan, et le vieux Silvain, et les nymphes sœurs ! »
27. *De Tranquillitate animi*, 17, 3 : *Miscenda tamen ista et alternanda sunt, solitudo et frequentia*. (Trad. R. WALTZ revue par Paul VEYNE, *Sénèque, Entretiens, Lettres à Lucilius*, Paris, 1993, p. 369).

des honneurs » ou *philotimia*. Martin Heinzelmann[28] rappelle que les vertus traditionnelles des grandes lignées, célébrées depuis les débuts de la Rome républicaine jusqu'au VIe siècle en Gaule dans les éloges funèbres, sont à mettre en relation étroite avec un idéal proprement ascétique. Il faut entendre le terme d'ascèse comme « exercice de la vertu » mais aussi comme « renoncement » à la manière de Cicéron ou Sénèque. Dans ce genre rhétorique de l'éloge funèbre, plus encore que la richesse et le pouvoir conçus comme privilèges natifs, on célèbre les facultés intérieures de *continentia* et de *moderatio* de l'aristocrate, son aptitude à faire un usage sage et modéré des ressources dont il jouit en les consacrant à la communauté sociale, dans l'évergétisme dicté par l'*amor in omnes*, l'« amour pour tous ».

Or, la nature offre à cette retraite un asile idéal, à connotation morale mais aussi religieuse et sacrée. Ce n'est point une nature lointaine ou exotique, mais la nature mise en œuvre dans les jardins de plaisance et son caractère est complexe, comme on le voit encore chez Fortunat. Comme le rappelle Pierre Grimal[29], depuis le IIe siècle avant J.-C., alors que Rome est en pleine hellénisation, le jardin romain s'efforce de reproduire des paysages typiquement grecs, au caractère essentiellement sacré, emplis de temples, de bois consacrés, de tombeaux, par là-même hantés par les Dieux et les Morts. Apparaît alors, comme dans les villas décrites par Fortunat, toute une architecture savante de grottes, de rocailles, de thermes, de xystes, de palestres, rappelant certes l'esprit des temples et des tombeaux d'Arcadie mais aussi toute une topique grecque. Cette tradition n'est pas seulement littéraire et aux jardins homériques de Calypso et d'Alcinoos, répondent ceux, historiques, d'Académos, d'Épicure, de Gélon et d'Hiéron II en Sicile, celui de Cyrus à Sardes décrit par Xénophon. Et Fortunat a conscience de toute cette intertextualité, si bien que certaines de ses pages semblent s'inscrire dans la filiation directe de Lucrèce[30] ou de l'évocation des bords de l'Ilissos dans le *Phèdre* de Platon[31], où la beauté du cadre incite à l'activité poétique et philosophique :

> Et si déjà, par un heureux hasard, un bois non loin d'ici répand son ombre et que susurre l'onde renouvelée d'une source fraîche, le voyageur s'y précipite, heureux de s'étendre sur ce sol accueillant, baignant ses membres dans le lit de verdure. Il a obtenu ce qu'il souhaitait, le voilà ragaillardi par les délices combinées, ici, de l'ombre qui atténue la chaleur, là, de l'eau qui apaise la soif. S'il en connaît, il se remémore des vers, en une diction rythmée, car l'air plus clément l'invite à ces mélodies apaisées, pour peu qu'il soit familier d'Homère, comme les Athéniens, ou de Virgile, qu'on lit au forum de Trajan à Rome[32].

Consécutivement à cette hellénisation, le jardin romain va retrouver quelque peu la signification qu'il avait du temps de l'*hortulus* archaïque, c'est-à-dire le potager familial et sacré où l'on honorait les divinités cham-

28. M. HEINZELMANN, *op. cit.*, p. 188-190.
29. P. GRIMAL, *Les jardins romains*, Paris, 1969.
30. *De Rerum natura*, II, 29-33.
31. *Phèdre*, 230 b-c.
32. VII, 8, 17-26.

pêtres et primitives incarnant les cycles naturels de fécondité, telle Flore, Pomone ou Vénus.

Ainsi, la nature dans son caractère agricole s'harmonise et fusionne avec un paysage plus sophistiqué de bâtiments, de courants d'eaux vives artificiels, de bergers arcadiens mêlant tâches pastorales et lyriques. Cette création composite devient le modèle idéal et proprement italien de la vie tranquille au jardin, tel que le célèbre Virgile. L'expérience du jardin constitue donc une propédeutique au détachement, où l'aristocrate subordonne la profusion matérielle à l'excellence morale et intérieure.

### *Christianisation du modèle de vie mixte à la fin de l'Antiquité*

Or ce modèle de vie mixte, loin de disparaître à l'époque chrétienne, semble au contraire répondre parfaitement aux nouveaux idéaux des nobles convertis à la religion chrétienne. La religiosité païenne du jardin romain s'acclimate sans difficulté au mysticisme chrétien. Certains éléments « bucoliques » scripturaires, tels les bestiaires, les sources et eaux vives, les bons pasteurs et brebis égarées, les vignes et figuiers des *Évangiles*, la terre promise des *Psaumes*, les jardins du *Cantique des Cantiques*, trouvent des échos si évidents dans le monde des jardins arcadiens qu'il devient difficile de distinguer entre les deux sources d'inspiration. De fait, l'art chrétien se « convertit »[33] à la culture antique et surtout à Virgile : celui-ci, centonisé par Proba, modèle de l'épopée évangélique de Juvencus, inspirateur des visions paradisiaques de Prudence et des peintures funéraires des catacombes, devient même le modèle du poète crypto-chrétien, par une lecture christique de la quatrième Bucolique autorisée par Lactance, puis par Augustin.

Au IVe siècle, comme le rappelle Jacques Fontaine[34], le retrait traditionnel sur le domaine de plaisance devient, pour un Prudence de Callaguris ou un Paulin de Nole, la condition même d'un projet spirituel de réforme ascétique. La vie agreste de *dominus uillae*, de « maître de maison » comporte des impératifs de régularité et d'humilité dictés par le labeur agricole mais aussi des plages de temps libre réservées à la prière régulière. Un tel mode d'existence peut devenir le paradigme d'une vie de type monacal, en retrait du monde. L'ascèse du corps par le travail de la terre, par la gestion d'un domaine et de sa petite communauté, tâches nécessaires à la survie, prépare l'esprit à la lecture des textes saints, sur le mode cicéronien[35] de la *cultura animi*, la « culture de l'esprit ». Le cœur est mis en contact avec la divinité et s'épanche en prière lyrique, véritable *cultura cordis*[36], « culture du cœur ». La retraite sur les propriétés de campagne, par la méditation religieuse intense qu'elle permet, joue un rôle préparatoire et complémentaire aux fonctions sociales et urbaines qu'est amené à remplir parallèlement l'aristocrate devenu évêque.

Si Fortunat loue avec autant de chaleur chez ses correspondants l'intérêt pour le domaine de plaisance, c'est qu'en Gaule le problème de la retraite

33. Voir J. FONTAINE, « La conversion du christianisme à la culture antique : la lecture chrétienne de l'univers bucolique de Virgile » dans *Études sur la poésie latine tardive d'Ausone à Prudence, op. cit.*, p. 147-171.
34. J. FONTAINE, « Valeurs antiques et valeurs chrétiennes... », *loc. cit.*, p. 267-308.
35. *Tusc.* 2, 5, 13.
36. Voir J. FONTAINE, « Valeurs antiques et valeurs chrétiennes... », *loc. cit.*, p. 255-257.

de l'évêque est perçu avec une acuité toute particulière. L'idéal traditionnel de perfection ascétique de l'aristocratie romaine s'est parfaitement converti aux exigences éthiques du christianisme, mais la notion même d'ascèse a cependant connu, à partir de la seconde moitié du IVe siècle, une radicalisation qui l'a éloignée de sa définition traditionnelle. En effet, en 356[37], mourait Antoine, le plus célèbre représentant de l'érémétisme oriental, considéré comme le légitime héritier de la *uita apostolica.* Ce courant oriental poussait à l'extrême les exigences de l'ascétisme, en rejetant toute compromission avec la cité et ses manifestation sociales, et faisait de la solitude absolue au désert, du renoncement à tout bien matériel et de la pure vie contemplative, les conditions de la perfection. Les évêques, chargés par leur fonction même de mener une vie active dans le « monde », se trouvaient *a priori* exclus de cet idéal de perfection. Or, c'est Martin de Tours qui, en Gaule, concilie la retraite monacale (au couvent de Marmoutiers) et la vie active d'un évêque (à Tours). Martin, célébré sous la plume de Sulpice-Sévère en 397, propose un modèle incontestable d'ascétisme engagé, qui va permettre à l'épiscopat gaulois de se réclamer aussi de la *uita contemplatiua* et de la perfection ascétique qui lui est attachée. Peu à peu se dessine l'idée essentielle que le couvent, ou n'importe quel autre lieu de retraite loin du tumulte et des préoccupations du monde – et par conséquent la retraite sur les domaines familiaux – peut devenir, non pas une réclusion définitive, mais le domaine privilégié où s'élabore l'exercice assidu de ce que Cassien[38] appelle les instruments de la perfection *(instrumenta perfectionis)* : jeûne, veille, méditation des écritures, dénuement, privation de toutes les richesses[39]. Le *secessus in uillam* devient ainsi un moment fondamental de la spiritualité épiscopale gauloise, point de rencontre entre les formes traditionnelles de l'ascétisme aristocratique et les nouvelles exigences chrétiennes sous l'influence du monachisme oriental.

## Les racines spirituelles d'un modèle social : la symbolique naturaliste de la charité

Dans de nombreuses pièces de louange que Fortunat adresse à des évêques, il est fait mention des activités pastorales de l'évêque, qui rejoignent les impératifs sociaux de l'aristocratie traditionnelle. En effet, les aristocrates parvenus à l'épiscopat retrouvent[40] et mobilisent, dans la perspective de l'enseignement biblique et apostolique, des aptitudes financières et des responsabilités sociales caractéristiques de la *nobilitas* traditionnelle. Comme *patroni*, ils ont la charge économique et morale de la plèbe et leurs œuvres caritatives peuvent avoir une dimension judiciaire et politique[41].

37. M. HEINZELMANN, *op. cit.*, p. 194.
38. *Conlat.* I, 17.
39. *Ieiunia, uigilia, meditatio scripturarum, nuditas, priuatio omnium facultatum...*
40. Peter BROWN montre dans sa *Genèse de l'Antiquité tardive* (Paris, 1983, p. 102-103) qu'après le règne des Antonins et des Sévères, les grands fonctionnaires de l'empire voient leur richesse et leur pouvoir s'accroître de façon prodigieuse entre le IIe et le IIIe siècle, alors même que ces grands aristocrates ne prennent plus en charge les contraintes financières des cultes des divinités poliades, contraintes qui, exutoire social à la fortune personnelle, préservaient la communauté locale des assauts ambitieux de la *philotimia.*
41. On se souviendra de l'existence des tribunaux épiscopaux ou *audientiae episcopales* qui

Fortunat d'ailleurs loue les évêques selon le modèle rhétorique traditionnel du panégyrique aristocratique, en soulignant la noblesse de leurs origines, l'excellence de leur éloquence et la prodigalité de leur charité.

Or, de façon plus remarquable, ce sont des métaphores arcadiennes qui traduisent l'excellence de cette vie active. L'activité caritative de l'évêque, exprimée par des images géorgiques, prend explicitement pour modèle le jardin et toutes les perfections, intérieures et esthétiques, qui l'accompagnent. Ainsi, Fortunat rappelle constamment que le modèle de la vie contemplative doit informer la vie sociale. Chacun des motifs, *locus amoenus*, bon pasteur, *cultura agri*, illustrent symboliquement un aspect de l'action de l'évêque. Tous appartiennent à une double tradition littéraire à la fois scripturaire et virgilienne et Fortunat joue sur cette ambivalence.

### *Le* locus amoenus

Le motif le plus complexe est sans aucun doute celui du *locus amoenus* où prospère une nature luxuriante, reflet de la perfection intérieure. Le cas le plus extrême est celui du *uir ipse factus paradisus*, « l'homme devenu lui-même paradis », incarné par Martin, évêque de Braga en Galice, dans une lettre en prose que Fortunat lui adresse pour recommander Agnès et Radegonde. La perfection est telle que l'être tout entier devient un jardin sacré, mi-arcadien, mi-édénique, habité par le créateur lui-même :

> Martin, devenu lui-même un paradis, conserve, par les liens de sa foi, les traces du Rédempteur, qui est heureux de se promener dans les allées verdoyantes de son cœur limpide et sous l'ombrage bourgeonnant de ses bonnes œuvres, que le figuier ne couvre pas mais que les fruits ornent ; ainsi, ce n'est pas pour un instant que le bienveillant créateur manifeste sa présence, car il n'y a pas en sa créature la moindre parcelle qui puisse être mise en accusation ; à travers ces béatitudes, comme séduit par les parfums délicieux d'un bocage, le maître s'attache à son esclave, et l'esclave à son maître[42].

Le *locus amoenus* ne se conçoit pas chez Fortunat sans la figuration de l'évêque en berger. Nous le constatons par exemple dans un éloge de Grégoire, évêque de Tours :

> Qu'il mène paître ses brebis dans les pâturages sacrés, qu'elles se repaissent des dons des herbages paradisiaques ; qu'il protège les étables intactes du Christ, qu'il ne les laisse pas mettre en pièces par des loups enragés ; que sa vigilance dirige sans défaillance la bergerie, et que le troupeau dont il a la charge ne souffre d'aucun vol ; qu'il abrite dans un enclos les agneaux à la précieuse toison, et qu'il demeure éveillé pour protéger leur sommeil[43].

Cette image reprend certes les évocations des psaumes, des livres pro-

confirme au niveau institutionnel ce recours à la juridiction de l'évêque. Celui-ci peut même servir d'intercesseur face à la justice royale, comme on le voit dans la pièce V, 14.

42. V, I.

43. V, 3, 17-24.

phétiques[44] ou néo-testamentaires[45] : le pasteur protecteur rassemble, nourrit, protège son troupeau, sur le modèle de l'action christique, dans un sens à la fois concret et spirituel. Mais ces tâches de vigilance, de soin et d'entretien perpétuel appartiennent aussi au long développement sur les soins au troupeau du troisième livre des *Géorgiques*. L'emploi des motifs naturalistes par Fortunat restitue cette ambiguïté fondamentale entre matérialité et spiritualité car la qualité morale de l'être garantit la qualité de ses dons concrets. L'exemplarité de l'évêque et sa générosité sont façonnées par l'ascétisme mais son excellence morale, quoique fondée sur le renoncement, prend la figure de la luxuriance et de l'abondance.

### *La* cultura agri

Proche du motif du *locus amoenus*, le motif de la *cultura agri*, la « culture de la terre », met bien en évidence le sens de l'action caritative : peine lente et rude qui soutient son effort par l'espoir d'une récolte abondante, car l'évêque « cultive » ses fidèles, travaille la terre de leur cœur à la manière du laboureur. Le but ultime de la *cultura agri* est bien la *cultura cordis*, la culture des cœurs, leur initiation à une nouvelle foi, ainsi que le laissent entendre ces vers, consacrés encore une fois à Martin de Braga :

> Il a semé les plantes de vie dans le sillon stérile où la moisson mûre enchante par son abondance. Une seconde pluie est revenue faire don aux épis des bienfaits d'Élie, apportant aux épis des présents de rosée, pour que la sécheresse épargne les champs. Pour que les terres altérées ne gardent pas leurs sillons en jachère, il coule, telle une fontaine aux eaux éternelles et bienfaisantes. Sur les rameaux de l'hérésie, il a greffé les bourgeons sacrés de la foi et l'olivier sauvage prospère et se fortifie ; l'arbuste chétif et sans feuille connaît à nouveau les beautés d'une floraison, qui donnera des fruits. Le figuier desséché, qui, sans espoir, doit finir dans l'âtre, prépare des fruits dans le secret, grâce à l'engrais qui l'a nourri. Les sarments se gonflent de grappes : les larcins des oiseaux vont-ils les ravager ? Grâce à ce bon gardien, aucune n'échappe au cuvage. En vigneron, il a aligné les ceps par ses actes d'apôtre, retournant la terre de son hoyau, taillant les vrilles de sa serpe. Il a extirpé du champ de Dieu la lambruche improductive, le raisin remplace le buisson. Du domaine divin, il arrache l'ivraie amère et fait surgir l'enchantement d'une moisson unie[46].

L'action caritative s'épanouit dans une figure complexe de culture. Les travaux de semailles et d'irrigation évoquent un *amoenus ager* où ont aussi leur place des tâches de greffes et de viticulture, qui viennent revivifier des terres ou des bois improductifs.

L'évêque, nous l'avons rappelé, est un *patronus*, avec des devoirs affectifs et moraux, dictés certes par les préceptes évangéliques, mais aux consonances largement cicéroniennes. En effet, la notion classique de *caritas* dési-

44. Voir par exemple *Jérémie* 23, 3-4 : « Je rassemblerai moi-même le reste de mes brebis... » ou *Ézéchiel* 34, 12-13 : « Comme un pasteur s'occupe de ses troupeaux... » ou encore *Zacharie* 11, 15-16 « Prends l'équipement d'un pasteur sans méfiance... »

45. Voir *Jean* 10, 1-18 ; *Matthieu* 18, 12-14 ; *Luc* 15, 4-7.

46. V, 2, 23-42.

gne l'affection pour les proches mais contient aussi une extension politique et sociale d'« amour du genre humain », ciment de la communauté urbaine[47]. Fortunat, invoquant son cas personnel de client, rappelle, toujours par l'intermédiaire de la *cultura agri*, cette responsabilité affective de l'évêque :

> Puisque mon terreau mérita le travail de la main du père et qu'il s'est cultivé, qu'il revienne au coutre du fils. Car le père, connu pour son doux amour du monde entier, nous a gratifiés, son fils et moi, de la même affection. À la fois mon père par son sentiment, ma nourrice par ses dons, mon bon maître par ses discours, il m'a distingué, cultivé, corrigé, et m'a enseigné la vertu. Pieux et diligent, il a semé dans les nouveaux sillons : fais croître pour moi les graines que ton père a répandues[48].

Ces extraits s'inspirent des paraboles néo-testamentaires mais rejoignent aussi l'esprit dans lequel Virgile exalte le labeur paysan, que ce soit les labours auxquels est consacré tout le premier livre des *Géorgiques*, ou la viticulture du second livre[49]. Les finalités sont identiques : il s'agit de restaurer dans leur intégrité primitive et par un travail acharné *(labor improbus)* les vertus originelles d'avant la Chute, engendrée ici par la faute adamique, là par le décret de Jupiter.

Le travail géorgique devient, chez Virgile comme dans les Évangiles, le symbole d'un désir de réconciliation avec le divin qui se réalise dans la profusion de fruits ou de récoltes. C'est cette réconciliation que célèbrent l'apothéose de Daphnis[50] ou l'épisode du vieillard de Tarente[51]. Le travail géorgique devient donc le modèle qui doit présider à toute action sociale.

### *L'évêque jardinier : une vocation thaumaturgique*

Nous avons montré que l'utilisation par Fortunat du jardin et de ses motifs bucoliques acquiert un caractère symbolique complexe car elle tente de traduire à la fois la richesse d'un lieu cher à l'âme romaine, la perfection intérieure que l'évêque peut acquérir à son contact et enfin la prodigalité de l'action caritative que ce dernier est en mesure d'assurer après sa retraite conçue comme réforme morale. Or la représentation même du jardin comme *locus amoenus*, avec sa douceur, ses eaux, ses plantes, son caractère idyllique apparaît aussi comme une anticipation du paradis chrétien, que l'évêque a mérité par ses belles actions sociales. Cette filiation était bien dans l'esprit des *cepotaphoi*, c'est-à-dire les jardins funéraires à Rome[52], ou des représentations d'orants foulant des parterres de fleurs luxuriants aux murs des catacombes : les morts sont pour ainsi dire déjà dans les prairies élyséennes ou édéniques[53], l'évêque est déjà au Paradis. Le « cycle du jardin » se referme sur lui-même et le poète est passé imperceptiblement des prairies terrestres à l'enclos édénique.

47. *Off.* III, 100. Voir aussi H. PÉTRÉ : *Caritas : Étude sur le vocabulaire latin de la charité chrétienne*, Paris, 1946.
48. III, 18, 3-10.
49. *Géorgiques* II, 265-419.
50. *Bucoliques* V, 56-80.
51. *Géorgiques* IV, 125-148.
52. Voir P. GRIMAL, *op. cit.*
53. Voir A. GRABAR, *op. cit.*

L'enjeu idéologique est important. Les évêques aristocrates doublent leur supériorité financière d'une supériorité morale. L'exemplarité de leur ascèse modèle leur générosité évergétique et par là-même la met au service, non des intérêts personnels, mais de la communauté sociale. Mais comme le rappelle Martin Heinzelmann[54], ces évêques entendent bien aussi occuper les premières places au Paradis eschatologique, comme dignes récompenses de leur probité et de leur charité. Fortunat se fait le héraut de cette conception[55], non seulement dans les poèmes où la figuration bucolique anticipe singulièrement sur les joies promises à l'évêque en récompense de ses bonnes actions[56], mais aussi par l'évocation du Paradis comme vaste Sénat, métaphore qui ne manque pas de nous surprendre, mais qui, dans ce contexte, prend toute sa signification :

> C'est alors que, sans précipitation, la noblesse en toge prétexte fait son apparition, par ordre hiérarchique, afin de s'installer aux places réservées aux patriciens. (...) Ceux qui furent privés de biens terrestres, riches d'une fortune céleste, respectent les vœux du roi, au milieu des grands consuls. Partout, les sénateurs occupent les nombreux sièges qui les distinguent et, fascinés, gardent le silence pendant que le roi parle[57].

On constate donc chez Fortunat que, sous les visions virgiliennes christianisées, s'expriment l'idéalité d'un monde poétique célébrant la nature, mais aussi, apparemment intactes dans ce VIe siècle, les conceptions idéologiques de l'aristocratie impériale romaine. Il ne faut pas oublier que les destinaires gallo-romains attendent du poète officiel qu'il célèbre des valeurs traditionnelles, qui leur appartiennent et attestent leur originalité dans un monde où la culture latine de la Gaule s'étiole sous l'influence franque, malgré la survivance au Sud, jusqu'au milieu du VIIe siècle, d'une « Gaule romaine »[58].

## Un modèle proposé à l'aristocratie franque

### *Du bon usage du panégyrique*

Sans doute ne faut-il pas se figurer l'élite romaine scindée de l'aristocratie franque et résistant de toutes ses forces à une déculturation accélérée. Fortunat nous présente un mouvement inverse où l'aristocratie gauloise semble exercer une forme d'assimilation culturelle, ou du moins d'attrait et de séduction sur les nobles mérovingiens. Fortunat, en effet, célèbre l'action des nobles francs à l'aide de motifs bucoliques et leur rôle social est envisagé, tout autant que celui des nobles gaulois, comme un évergétisme dicté

54. M. HEINZELMANN, *op. cit.* p. 208.
55. Cette conception d'un calcul des chances dans l'au-delà proportionnelles à l'investissement dans la vie sociale n'est pas un pur phénomène d'imagination poétique, mais aussi un signe idéologique, comme le rappelle J. FONTAINE : « (...) cette dévotion romaine antique, calculatrice jusque dans ses intérêts spirituels » s'apparente en fait à une « rechute dans le juridisme romain » dans *Sulpice Sévère, Vie de saint Martin*, Paris, 1967-1969, p. 1417.
56. Voir les poèmes à Martin de Braga précédemment cités.
57. VIII, 3, 179-180 et 183-186.
58. P. RICHÉ, *Éducation et culture dans l'Occident médiéval*, Paris, 1962, p. 256.

par une noblesse de cœur informée par les préceptes chrétiens. Ainsi, les talents oratoires et la charité sont tout aussi importants dans l'une ou l'autre des aristocraties, et célébrés en termes identiques. Prenons par exemple un éloge adressé à Gogon, aristocrate franc laïc, maire du palais sous Sigebert :

> Orphée faisait courir ses doigts sur les cordes alignées de la lyre, qui, frappée, faisait entendre sa musique ; bientôt, grâce aux accents de son instrument, il émouvait par sa douceur les forêts, et les bêtes, charmées, se précipitaient vers le chant de la cithare. (...) Ainsi, Gogon, ravi par ta douceur, le voyageur gagne tes domaines retirés. De partout tous viennent à la hâte, plus rapidement les uns que les autres, car ta parole les attire, autant que la lyre d'Orphée. (...) Tu arraches les pleurs des affligés et tu y plantes la joie ; par peur qu'ils ne se dessèchent, tu les abreuves de la pluie de ton éloquence. Ton discours façonne des rayons d'où tu sers un miel nouveau, et le nectar de ta parole si douce supplante l'œuvre des abeilles[59].

et comparons-le à celui adressé au patrice Jovinus, gouverneur de Provence et, d'après son nom, de vieille souche gallo-romaine :

> Écris-moi, puisque tu as l'esprit libre, communique-moi tes poèmes inspirés et par ta parole, par ton chant, cultive-moi comme un arpent de terre. À travers ma poitrine, pousse, je t'en prie, la charrue de ton verbe, pour que les sillons que tu ouvres en moi soient fécondés par ta parole, que le champ de ma poitrine regorge d'épis lourds, qu'il soit généreux et riche en blé nouveau[60].

Nous retrouvons dans les deux poèmes le motif de l'*amoenus ager* cultivé par une parole démiurgique et fécondante qui prend pour ainsi dire le relais du verbe divin ; le *uir ipse factus paradisus* n'est plus la personnification de l'action globale de l'évêque mais Fortunat lui-même, travaillé comme une terre, à la manière dont Dieu cultive Adam dans le Jardin d'Éden. Pour présenter l'aristocrate franc, il combine avec originalité deux motifs : celui d'Orphée charmant les animaux et celui du miel. L'abeille, en effet, participe d'une essence divine chez Virgile[61] et, avec le miel, entretient un rapport étroit avec la mythologie eschatologique : les abeilles figurent les âmes des morts aux Champs Élysées[62], le miel entre comme composant essentiel dans les libations offertes pour l'incantation des morts et dans les rites funéraires. Par ailleurs, Orphée incarne par excellence la contiguïté entre monde des vivants et monde des morts, puisqu'il est le récepteur privilégié de la révélation du divin *(epoptia)*, dans les cultes à mystères et qu'il symbolise le principe même du rite initiatique. La quatrième *Géorgique*, dans l'épisode de Cyrène et Aristée où se fait entendre le discours de Protée, met déjà en rapport le motif des abeilles et celui d'Orphée. Mais Fortunat joue surtout de la double équivalence des symboles après leur christianisation : David, le prophète à la harpe, est devenu un nouvel Orphée chez

59. VII, 1, 1-4, 11-14 et 17-20.
60. VII, 12, 111-116.
61. *Géorgiques* IV, 219 : *Esse apibus partem diuinae mentis.*
62. *Aen.* VI, 706-709.

Hilaire de Poitiers, l'abeille et le miel sont interprétés comme autant de métaphores du Christ, de la parole prophétique, du verbe divin et de la Révélation[63].

En apparence, cette utilisation de motifs géorgiques dans l'éloge de nobles francs et la mention pour Gogon de la possession *longa regna*, attribuent à certains nobles laïcs issus de l'aristocratie franque un modèle de vie mixte, similaire au modèle épiscopal et aristocratique gallo-romain. Il est vrai que certaines données historiques permettraient de voir dans cette conception le reflet d'une réalité. D'une part, l'administration mérovingienne s'est fondue dans la structure administrative romaine : la *ciuitas* comme circonscription ecclésiastique passe directement sous le pouvoir des *grafiones* puis des comtes[64]. D'autre part, l'appartenance au christianisme – Clovis se fait baptiser vers 496 – crée une communauté idéologique entre les deux aristocraties. Enfin, l'aristocratie guerrière et conquérante des leudes, de type militaire sous Clovis, se métamorphose progressivement, au milieu du VIe siècle, en aristocratie foncière à laquelle le souverain concède des terres. La similitude des conditions économiques, doublée d'une appartenance religieuse commune, rend possible le rapprochement social avec les grands propriétaires gallo-romains et l'adoption d'un nouvel art de vivre[65], idéal de culture, de paix et d'excellence façonné au contact de la nature.

Cependant, dès la fin du VIe siècle, et plus largement au VIIe siècle, la généralisation de l'onomastique germanique et la véritable « analphabétisation » des aristocraties, montrent assez bien dans quel sens s'est effectuée l'acculturation. En fait, Fortunat, dans ces pièces de louanges, semble faire appel aux « vertus » traditionnelles du panégyrique, telles qu'elles sont envisagées dans les *Panégyriques* latins de l'Antiquité tardive ou chez Sidoine Apollinaire. Conçu comme parénétique, ce genre littéraire de la *laudatio* exhorte le destinataire à se doter de certaines valeurs morales, politiques, littéraires ou religieuses, ou à les confirmer, en les célébrant comme déjà acquises[66]. La poésie de Fortunat révèlerait ainsi un mouvement idéologique complexe. D'une part elle attesterait la volonté du poète de promouvoir un projet d'acculturation, prenant pour assise l'exemplarité de grandes personnalités épiscopales de la Gaule toute entière et leur aptitude à faire rayonner le modèle romain : Félix à Nantes, Grégoire à Tours, Léonce à Bordeaux, Syagrius à Autun, Avit à Clermont. D'autre part, elle soulignerait l'attirance d'une fraction de l'aristocratie franque pour cette vision christianisée de la romanisation, cette fraction se limitant bien entendu à de petits groupes minoritaires autour d'individualités marquantes, comme Radegonde ou Gogon.

### *Une acculturation exemplaire : Gogon*

Gogon semble mener la vie traditionnelle d'un aristocrate franc. Un long poème nous le montre partageant son temps, selon une alternance sai-

63. Voir l'analyse d'A. GOULON dans « Quelques aspects du symbolisme de l'abeille et du miel à l'époque patristique : héritage antique et interprétations nouvelles » dans *De Tertullien aux Mozarabes, mélanges offerts à J. Fontaine*, t. 1, Paris, 1992, p. 525-536.

64. Voir R. FOLZ, A. GUILLOU, L. MUSSET, D. SOURDEL, *De l'Antiquité au monde médiéval*, Paris, 1992, p. 118.

65. *Ibid.* p. 96.

66. Voir L. PERNOT, *La rhétorique de l'éloge dans le monde gréco-romain*, Paris, 1993.

sonnière suggérée par le terme d'*aestiua*, entre ses propriétés à la campagne et une vie de cour où il a des fonctions politiques et pédagogiques, telle l'instruction des fils de hauts personnages[67] :

> Préfère-t-il parcourir ses domaines d'été, ses pâturages boisés, tantôt terrassant les bêtes dans ses rets, tantôt les achevant de sa javeline ? Les Ardennes et les Vosges retentissent-elles des flèches qui viennent frapper à mort le chevreuil, l'élan, l'auroch ? À moins qu'il ne frappe le large front qui s'offre entre les cornes du bison robuste, sans que l'ours, l'onagre et le sanglier n'échappent à la mort ? Travaille-t-il ses terres, creusant de nouveaux sillons dans les brûlis et faisant gémir sous la charrue le taureau à l'échine solide ? Se contente-t-il simplement de rester à la cour royale où ses gardes affluent, l'applaudissent, l'aiment et le suivent ? Révise-t-il avec le doux Lupus les lois de piété, produisent-ils, d'un même élan, un miel savoureux pour rassasier l'indigent, consoler les veuves, pour que le petit trouve un protecteur et la détresse, de l'assistance ?[68]

Cette vie mixte, nous l'avons dit, s'apparente très fortement à celle d'un aristocrate gaulois. Gogon mène dans ses domaines une vie de *dominus uillae* qui travaille la terre et la fertilise, faisant renaître par son savoir-faire quasi-thaumaturgique la fertilité là où on la croyait perdue (*exusta* se transforme en *noualia*). Cette vie à la campagne est d'abord vivifiante pour le corps *(uegetet salute)*, conformément à la fonction que les Romains attribuaient à leurs domaines de plaisance, avec leurs thermes, leurs palestres, leurs vergers, leurs champs, leurs terrains de chasse[69] ; mais elle a aussitôt une efficacité psychologique, voire morale. Les activités agrestes ont un rôle formateur et régulateur, qui apaisent et équilibrent l'âme *(mente serenus)*, en la sollicitant de façon modérée mais évidente (*placidis* corrigé par *agit*).

L'instillation de ces qualités dans l'âme prend tout son sens lorsque Fortunat parle de leur mise en application dans la *uita actiua* : d'une part, la vie politique au palais d'un grand fonctionnaire aux vertus exemplaires qui, malgré les marques évidentes du pouvoir et de la force, suscitent aussitôt l'attachement *(cui schola congrediens plaudis amore sequax)*, d'autre part, la vie sociale d'un pieux laïc, avec ses devoirs de charité *(iura pietatis)* et sa conscience de la collégialité, dans laquelle n'entre aucune rivalité *(cum dulci Lupo, consilioque pari)*. Toutes ces qualités ne sont mentionnées que dans la deuxième partie du texte, comme découlant naturellement de la vie rustique exemplaire évoquée dans la première partie. Ainsi, le partage du temps entre ville et campagne revêt sa fonction initiatique. Il révèle un fondement mystique aux valeurs éthiques et sociales. Le contact avec Dieu, par la nature, incite à un certain type de vie, contraignant et laborieux, donc à une nécessaire humilité morale, que ne doivent pas troubler les vains attraits de la vie urbaine. La vie publique doit être gérée dans l'esprit de stricte ascèse qui préside à la vie agreste.

67. Voir P. RICHÉ, *Éducation et culture...*, *op. cit.*, p. 280-290.
68. VII, 4, 1-30.
69. Voir P. GRIMAL, *Les jardins romains*, *op. cit.*, p. 439.

*Les enjeux d'une poésie propédeutique*

Fortunat prouve sa fidélité aux lettres latines et son attachement à la poésie de la nature, conçue comme le signe d'une méditation religieuse intense et la condition d'une vie ascétique. Il se montre sensible au don du domaine que lui fait Grégoire. Il se révèle être proche, intellectuellement et socialement, du cénacle des grand évêques aristocrates de Gaule, souvent propriétaires terriens et entretient avec eux des liens épistolaires solides. Il ne cesse de célébrer le mode de vie des aristocrates gallo-romains et leur excellence morale. Tous ces indices nous porteraient à confirmer l'hypothèse d'un Fortunat lui-même issu du milieu aristocratique. Outre son nom complet composé des *tria nomina*[70] (phénomène déjà devenu fort rare), parmi lesquels figure *Venantius*, porté par de hauts personnages des v^e^ et VI^e^ siècles, et son éducation littéraire caractéristique des fils de bonne famille[71], Fortunat semble révéler dans sa poésie des aspirations et des préoccupations caractéristiques de ce milieu. Dans sa retraite monacale temporaire, scandée par une poésie religieuse aux motifs invariablement arcadiens, et dans son souci de perfection morale, notre poète se fait l'émule de l'aristocrate romain qui veut s'extraire de la vie officielle pour méditer, dans la solitude et la nature, sur l'essence du pouvoir et de la richesse et sur la nécessité de la piété pour garantir fondamentalement les vertus intérieures, seuls biens précieux. Ce déraciné italien semble avoir trouvé dans la maîtrise littéraire un anoblissement qui se substitue à la richesse et à l'influence de notable qu'il ne possède pas.

Mais parallèlement il découvre sur le sol de la Gaule mérovingienne des jardins épiscopaux, royaux[72] ou monacaux, habités par des personnalités d'envergure, laïques ou religieuses, propres à réactiver chez lui des tendances à l'ascétisme aristocratique romain, au sein même d'une carrière de poète d'apparat. L'Arcadie chez Fortunat est donc loin d'être l'appareil convenu d'une culture sclérosée, puisque sa poésie se libère en partie de l'érudition mythologique[73]. Elle est au contraire le signe d'un choix littéraire et idéologique tout à fait original : elle manifeste certes la volonté de concilier les beautés de Virgile et celles des textes saints, mais elle tente aussi d'exprimer l'essentiel de l'aspiration mystique d'une classe dominante, qui veut continuer d'asseoir sa suprématie financière et politique sur un prestige moral. L'Arcadie idéalise ce mode de vie, et constitue un paradigme opposé aux forces culturelles subversives qui menacent la latinité. Dans ce VI^e^ siècle où l'attrait d'une puissance invisible est tout aussi tentant que la richesse matérielle, Fortunat propose à l'aristocratie franque un complément à sa conversion collective : l'accès individuel aux ressources divines.

Dans cette perspective, peut-être serait-il intéressant d'examiner la production littéraire contemporaine de Fortunat, notamment celle de Grégoire

70. *Venantius Honorius Clementianus Fortunatus.*

71. Voir M. REYDELLET, *op. cit.*, p. VIII.

72. Voir le poème VI, 6 concernant « le jardin de la reine Ultrogothe », épouse de Childebert, roi de Paris et fils de Clovis.

73. On constate la rareté des références mythologiques chez Fortunat, y compris dans les grandes pièces officielles, épithalames ou panégyriques, dédiées à Sigebert et Brunehaut pour leurs noces (VI, 1), à Charibert (VI, 2), à la reine Theudechilde (VI, 3) par exemple, pièces que l'on opposera à celles du même genre composées par Sidoine Apollinaire et qui se signalent par un déploiement mythologique considérable.

de Tours, ainsi que les relations entre Grégoire et Fortunat, pour le cas où elles constitueraient la manifestation d'un véritable « parti épiscopal » qui se concerte et s'engage dans une démarche volontaire d'intégration religieuse et culturelle accentuée de l'aristocratie franque.

**Anne Rolet**, 75, rue de Bourgogne, F-86000 Poitiers

**L'Arcadie chrétienne de Venance Fortunat. Un projet culturel, spirituel et social dans la Gaule mérovingienne.**

Dans certaines de ses poésies, Venance Fortunal, poète latin de la Gaule mérovingienne du VIe siècle, s'attache à l'évocation de *loci amoeni* en conjuguant réminiscences virgiliennes et citations scripturaires. Le jardin garde sa signification classique de lieu privilégié offrant à l'aristocrate une retraite à la méditation religieuse et morale, loin de la vie civile et politique, mais il évoque aussi le modèle chrétien de l'isolement monastique. Fortunat se sert des motifs arcadiens pour célébrer chez les évêques gallo-romains et les nobles francs non seulement leur perfection morale de chrétiens mais aussi le rôle social et financier traditionnel imposé par leur condition aristoratique : car, depuis Martin de Tours, vie active et vie contemplative sont réconciliées dans la carrière de l'évêque. Par l'intermédiaire du *locus amoenus* qui glorifie l'excellence de l'homme chrétien, Fortunat propose à l'aristocratie franque un modèle d'acculturation qui reprend les valeurs fondamentales de la romanité.

Acculturation – aristocrates – christianisme – *locus amoenus* – romanité

**Venance Fortunat's Christian Arcadia. A Cultural, Spiritual, and Social Project in Merovingian Gaul**

In a certain number of his poems, Venance Fortunat, sixth century Latin poet of Merovingian Gaul, evokes *loci amoeni* in an association of Virgilian reminiscences and scriptural citations. The garden retains its classical significance as a privileged place, offering the aristocrat a propitious haven for religious and moral meditation, set apart from the political and civil life, but it also evokes the Christian model of monastic isolation. Fortunat uses Arcadian motives to celebrate not only the moral perfection as Christians of the Gallo-Roman bishops and the Frankish nobles, but also the traditional social and financial roles imposed upon them by their aristocratic condition : indeed, since Martin of Tours, the active life and the contemplative life have become reconciled in the episcopal career. By way of the *locus amoenus* which glorifies the excellence of the Christian, Fortunat offers the Frankish aristocracy a model of acculturation which resumes the fundamental values of Romanity.

Acculturation – aristocracies – Christianity – *locus amoenus* – Romanity

*Médiévales* 31, automne 1996, pp. 129-145

Pierre SÉLAMME

# « LA PIERRE ET LA PORTE », UNE MÉSAVENTURE IGNORÉE : NOUVELLE APPROCHE DES HUITAINS XCV ET XCVI DU *TESTAMENT* DE VILLON

« Soyons réalistes : il n'est rien de plus significatif
qu'un texte affirmant son divorce d'avec le sens. »[1]

## « La pierre et la porte »

XCV

Item, a maistre Jehan Cornu,
Autre nouveau laiz lui vueil faire,
Car il m'a tousjours subvenu
A mon grant besoing et affaire.
Pour ce, le jardin lui tranffaire
Que maistre Pierre Bobignon
M'arenta, en faisant reffaire
L'uys et redrecier le pignon.

XCVI

Par faulte d'un huys g'y perdiz
Ung grez et ung manche de houe.
Alors, huit faucons, non pas dix,
N'y eussent pas prins une aloue :
L'ostel est seur, mais qu'on le cloue,
Pour enseigne y mis ung havet,
Qui que l'ait prins, point ne m'en loue...
Senglante nuyt et bas chevet ![2]

1. U. ECO, *Les Limites de l'interprétation*, Paris, 1992, p. 18.
2. Toutes les références textuelles sont extraites de l'édition suivante : *Le Testament Villon*, J. RYCHNER et A. HENRY éd., Genève, Droz, 1974.

## L'énigme

Meurtrier d'un prêtre, François Villon a déjà dû s'enfuir une première fois quand, fin 1456, seconde fuite, il écrit son *Lais*, prétendant devoir quitter *la très amoureuse prison* dans laquelle le maintient une belle rebelle. L'enjeu du *Lais* est ludique, Villon se fait les griffes, affûte ses pointes. Mais lorsque cinq ans plus tard, en 1461, il annonce un autre départ, bien plus grave celui-là, l'enjeu est autre, il s'agit du voyage sans retour : il rédige son *Testament.*

Il est définitivement vaincu par les aléas de la vie, né sous la mauvaise étoile, Saturne. La fortune lui a été catastrophique et il sait qu'on ne refait pas sa vie au Moyen Âge : la vie est trop brève, les occasions trop rares. S'il n'a rien à léguer, il a des comptes à régler. Il joue sur les deux sens du verbe latin *testari* (n'oublions pas que Villon est, ou a été, clerc et que le français n'est pas encore la langue officielle) : d'une part « prendre à témoin » et d'autre part « exprimer ses dernières volontés ». Les deux parties du texte correspondent grosso modo à cette double démarche : jusqu'au vers 777 il tente une auto-justification, les douze cents vers restants traitant des legs et c'est presque exactement au centre du *Testament* qu'affleure cet écueil sémantique redouté, véritable énigme dans l'énigme, les huitains XCV et XCVI.

Dès l'origine ces 16 vers ont posé des problèmes aux scribes : le huitain XCV offre 12 variantes manuscrites ; quant au huitain XCVI – que P. Le Gentil qualifiait sobrement de « strophe étrange qui évoque une mésaventure ignorée »[3] – il est supprimé dans le manuscrit de l'Arsenal, et déplacé dans celui de Stockholm pour faire suite au XCIX. Ces deux huitains sont réputés, à juste titre, obscurs, sans doute parce que les systèmes de brouillage et de codage mis en place atteignent leur plus redoutable efficacité, et les interprétations proposées jusqu'à ce jour n'ont guère convaincu : dans leur édition du *Testament*, J. Rychner et A. Henry avouent, à propos du vers 1004, se « résigner à imprimer l'incompréhensible »[4], et de son côté, le villonien I. Siciliano raille les diverses hypothèses suggérées mais n'en propose aucune[5]. J. Dufournet fait pour sa part de ces deux strophes un exemple privilégié « d'équivoque et de destruction du langage »[6] : si le langage est bien un « principe de classification, une introduction d'un ordre naturel »[7], le détruire c'est donc instaurer le chaos. Et Villon va mobiliser toutes ses qualités de poète, tous ses dons prodigieux de la parole, toutes les ressources de son humour dévastateur, et aussi toute la quérulence qu'il porte en lui et les mettre au service de ce désir de ruines. Rhétoricien brillant, « héritier de la tradition jongleresque »[8], il utilise toutes les possibilités du langage pour nous fourvoyer encore. Il en joue avec une subtilité déconcertante : de la plaisanterie salace, au sous-entendu obscène, aux allusions graveleuses, aux ambiguïtés entretenues, filées jusqu'au raffinement, jusqu'à des jeux de langue se déployant dans un air raréfié d'initiés, voire d'herméneutes. Face à

3. P. Le Gentil, *Cours d'Agrégation*, Sorbonne, 1967.
4. *Le Testament. Villon* II, *Commentaire*, p. 147.
5. I. Siciliano, *Mésaventures posthumes de Maître F. Villon*, Paris, 1973, p. 47.
6. J. Dufournet, *Nouvelles recherches sur Villon*, Paris, 1980, p. 51-63.
7. F. de Saussure, *Cours de linguistique générale*, Paris, 1975, p. 25.
8. J. Dufournet, *op. cit.*

ce « virtuose de l'indicible » il nous faut donc livrer ici « la bataille du sens »[9].

## Un charivari ?

À l'origine, un charivari : *lieu commun, une topique* (thème récurrent davantage lié au contenu)[10]. Puis une explosion de sens : le poète va libérer, déchaîner tout ce que cette manifestation contient de jeu, mais aussi de trouble, de virulence, de violence[11], de mascarade, de railleries féroces, de dérision.

À la fois jugement et revendication, le charivari sanctionnait publiquement (et cruellement !) des faits relevant de la vie privée, de l'intimité. Plus particulièrement ceux relatifs à la conjugalité et à la sexualité, par exemple, un mari cocu, ou une veuve se remariant, restreignant ainsi le choix des futurs conjoints.

Il ne faut pas assimiler ce tumulte à un simple vacarme : le charivari pouvait être violent et durer plusieurs jours. Cette manifestation n'avait rien d'innocent et l'Église la condamnait comme portant atteinte au sacrement du mariage, comme une résurgence du fond païen. Il est probable qu'elle y voyait aussi un empiétement sur ses prérogatives : le contrôle de la vie privée. Le concile de Bayeux en 1369 précisait, une fois encore, que participer à un charivari mettait en état de péché mortel. Et on peut comprendre toute la charge émotionnelle du drame du « Bal des ardents », en janvier 1393, quand le peuple apprit que cette mascarade était en réalité un charivari « en l'honneur » d'une Dame de la reine se remariant pour la troisième fois[12].

Villon recourt-il à la tradition littéraire médiévale ? Le thème du charivari y est en effet fréquent et, par bien des aspects et péripéties, la « sanglante nuit » de Villon rappelle celle décrite par Raoul Chaillou de Pestain (mort en 1337) dans le *Roman de Fauvel*, qui nous montre Fauvel, créature diabolique, victime d'un charivari extraordinaire. Manifester contre le Diable ne pouvait constituer un péché ! Et la nuit de Fauvel est ainsi gravement perturbée par le tapage d'énergumènes maniant entre autres « outils » des « havets »[13], et n'hésitant pas à briser des portes et à jeter du *bren*[14] au visage des passants, tout cela au milieu de hurlements[15].

La malencontreuse équipée nocturne de Villon témoigne elle aussi de « havet » et de « porte fracturée » : si la porte manque, c'est l'invasion des forces du mal, le monde se délite dans la confusion et le vers 1002 exprime cette angoisse :

9. G. Steiner, *Réelles présences*, Paris, 1972, p. 6 et 13.
10. P. Zumthor, *Essai de poétique médiévale*, Paris, 1972, p. 83.
11. Qui pouvait dégénérer en viol collectif.
12. F. Autrand, *Charles VI*, Paris, 1992, p. 301.
13. A. Mary, *La Fleur de la poésie française des origines jusqu'à la fin du XVe siècle*, Paris, 1951, p. 485-488.
14. « *Bren, bran* : 1° Son. 2° Partie grossière du son. 3° Rebut, ordure, excrément », d'après A.J. Greimas, *Dictionnaire de l'ancien français jusqu'au milieu du XIVe siècle*, Paris, 1980, p. 82.
15. Cf. Gervais du Bus, *Le roman de Fauvel*, A. Långfors éd., New York, Johnson Reprint, 1968, v. 679-761 de l'interpolation de Chaillou de Pestain, p. 164-167 (NdlR).

l'ostel est seur, mais qu'on le cloue [« cloue » du verbe « clore »].

Mais le texte dit peut-être plus. À propos de « hurlements » n'y aurait-il pas un jeu de mots ? Au vers 997 nous avons la graphie *uys*, au vers suivant *huys* : la présence du « h » suggérait-elle « *hui*, hurlement » ? Au vers 874 de *La Prise d'Orange*, par exemple, on peut relever :

A sa voix cler commença a huichier.[16]

Le thème du charivari avait tout pour séduire le poète. Cette parade sauvage mal contrôlée, ce désordre de la rue par bien des côtés sacrilège et sadique (si on peut risquer cet anachronisme), ces victimes livrées à la vindicte populaire, presque toujours des femmes, ses motifs presque toujours d'ordre sexuel, tout cela ne pouvait que le fasciner. À ses humiliations s'ajoutaient celles des autres ; le malheur d'autrui offre, hélas, des consolations.

## Du charivari à l'émeute

Bien qu'interdit par la loi, le charivari était plus ou moins toléré car ses victimes n'en étaient quittes le plus souvent que pour des séquelles psychologiques. Son arrêt était négociable : quelques pièces, quelques menus cadeaux. Les pouvoirs pouvaient le considérer comme un exutoire.

Mais dans ces deux huitains un autre champ sémantique s'ouvre, autrement inquiétant : celui de la mort et de la violence.

Senglante nuyt et bas chevet !

Cette « mésaventure ignorée » apparaît violente et brutale, conforme à l'époque comme au poète. Périlleuse : les usages du temps faisaient retirer traversin et oreillers aux moribonds pour faciliter « le passage »... « bas chevet » (vers 1005). Coutume attestée par Shakespeare dans *Timon d'Athènes*, acte IV, scène 3 :

Pluck stout men's pillows from below their heads[17]

L'adjectif verbal *senglante*, très usité au Moyen Âge, a un sens très fort : nuit « pourrie », « putain de nuit ! » J. Dufournet note qu'il peut être inséré dans un contexte de mort : « mourir de sanglante rage »[18].

Nuit dangereuse donc « à en crever ». Nuit des « longs couteaux » sans doute : le manche de houe sert d'arme, tout comme le grès. C'est avec une pierre que Villon a tenté avec succès d'achever, lors de la rixe de juin 1455, son adversaire Philippe Sermoise. Et que penser du « havet », arme de poing, instrument utilisé pour crocheter les serrures ? C'est aussi l'outil qui symbolise le Diable dans les tableaux de Jérôme Bosch.

16. Cf. *La prise d'Orange*, Paris, 1967.
17. *The Complete Works of William Shakespeare*, Londres, 1978, p. 789.
18. J. DUFOURNET, *op. cit.*, p. 57.

Poursuivant les travaux de mise à jour, de décryptage, de classement des archives relatives à cette seconde moitié du XVe siècle, menés par Marcel Schwob et Auguste Longnon, Pierre Champion nous propose deux nuits villoniennes, l'une de décembre, l'autre de mai, qui à défaut d'être romantiques sont réellement sanglantes[19].

Le 6 décembre 1452[20], lors d'une fête des « écoliers » la pierre dite du « pet du diable » est encore une fois déplacée, et une fois encore les incidents avec les gardiens de l'ordre dégénèrent. La maison où s'étaient réfugiés les étudiants est prise d'assaut ; l'huis est forcé et brisé, on y trouve des enseignes volées, des crochets, des couteaux et des havets ensanglantés. La maison est pillée, les gardiens de l'ordre « récupèrent » entre autres la literie : Villon y fait-il allusion quand il qualifie cette nuit de « bas chevet » ?

La tension reste vive entre les « écoliers » et les forces de l'ordre : une trentaine de jeunes gens restent incarcérés. Le 9 mai suivant, ceux-ci manifestent une fois encore, exigeant la libération de leurs camarades. Le recteur est invité à négocier avec le prévôt ; ce dernier accepte de recevoir une délégation d'étudiants sous deux conditions : qu'ils se rassemblent par groupes de huit maximum :

> Alors, huit faucons, non pas dix (vers 1000)

et qu'ils ne soient pas armés.

La négociation semble aboutir mais, au sortir de la maison du prévôt, la police s'en prend violemment aux délégués. Les étudiants désarmés fuient et courent se réfugier dans les « hôtels » et les « jardins » alentour. Un jeune homme est tué. « Jardin » et « hôtel » sont évoqués aux vers 994 et 1002 ; la fuite et la recherche d'un refuge également si l'on interprète de la façon suivante le vers 1004 :

> Qui que l'ait prins, point de m'en loue

Le pronom « le » pourrait renvoyer à « ostel », et « prendre ostel » signifier « se réfugier »[21]. Notons son emploi dans la *Nouvelle complainte d'Outremer* de Rutebeuf, aux vers 54 et 55 :

> Quant l'arme serat mis fors
> Queil part porra ele osteil prendre.

J. Dufournet en propose la traduction que voici :

> Quand votre âme en sera séparée
> Où pourra-t-elle trouver demeure ?

Deux autres occurrences sont à relever dans *Guillaume de Dole* :

19. P. CHAMPION, *Villon, sa vie et son temps*, Paris, 1984, p. 55-66.

20. Dans son introduction aux œuvres de Villon, Lanly pense que la participation de Villon aux troubles est plus que probable (p. IV).

21. P. ZUMTHOR, *La Mesure du monde*, Paris, 1993, p. 81. « Maison et hôtel » sont interchangeables dans l'usage courant, mais renvoient principalement le premier à un bâtiment, le second à l'idée de séjour et de refuge.

Il n'estoit pas toz a aprendre :
il ala ainz son ostel prendre (v. 943-944)

Que cil chante Fromont,
ez vos vallet contrement
le degré, qui ot l'ostel pris (v. 1368-1370)[22]

Et dans la fin du vers, « point ne m'en loue », le pronom « en » peut renvoyer, en moyen français, à une personne. *Se loer de* : « suivre son avis », « s'en rapporter à ». Le sens serait : « Quant à celui qui s'est réfugié dans les jardins, c'était un exemple à ne pas suivre ».

En outre, si l'on sait que le Bobignon du vers 995 était procureur (un avoué, de nos jours) au Parlement vers 1454, on ne peut que constater qu'il y a, pour le moins, quelques similitudes d'ambiance entre ces deux nuits tumultueuses et la « sanglante nuit » du XCVI^e^ huitain.

## Villon chevalier

Si ces quelques vers n'étaient qu'une simple évocation de nuits tumultueuses passées depuis longtemps leur intérêt serait assez limité. De tout temps, police et étudiants ont fait mauvais ménage. Les auditeurs et les rares lecteurs de Villon attendaient beaucoup plus que le rappel d'aventures dont ils avaient été peut-être témoins ou même complices. Par delà le contenu anecdotique, par delà même les railleries féroces du poète, ils étaient conviés à participer à la machinerie parodique ourdie par Villon. La parodie est une pratique textuelle bien plus subversive que la raillerie ou la satire qui ne s'en prennent qu'à un « objet ». La parodie parasite un discours soit en le rendant dérisoire, soit en le dévoyant de son sens. Le choix d'un discours d'autorité, sur lequel aucune contestation n'est permise, s'impose donc.

L'auditoire de ce temps – qui reste encore à cerner et à définir – était bien plus attentif, bien plus apte que de nos jours à décrypter ce genre de discours perverti, souvent brouillé par mesure de prudence. La contemporanéité jouait évidemment son rôle, la vie du texte dans les mémoires avait aussi son importance. Quelques années avant la mise au point de l'imprimerie, Villon a-t-il vécu une période privilégiée durant laquelle un texte ne devait sa survie qu'à ceux qui le « savaient » ? Marot, le grand poète de la génération suivante, trouvait déjà dans le *Testament* des obscurités difficiles à percer – mais il est vrai que Marot n'était pas parisien.

La tonalité majeure des XCV^e^ et XCVI^e^ huitains du *Testament* était en tout cas annoncée dès le XI^e^ huitain du *Lais* :

Item, a maistre Ytier Merchant,
Auquel je me sens tres tenu,
Laisse mon branc d'acier tranchant,
Et a maistre Jehan le Cornu,
Qui est en gaige detenu
Pour ung escot sept solz montant ;

22. Cf. J. Renart, *Guillaume de Dole ou le roman de la rose*, J. Dufournet trad., Paris, 1979.

Je veul, selon le contenu,
Qu'on leur livre... en le rachetant !

L'obscénité du registre ne peut laisser guère de doutes : la double symbolique du *branc/bren*, à la fois phallique et scatologique, fait allusion à la sodomie, allusion renforcée par le « tenu » du vers 82 qui a un sens très fort ; ainsi aux vers 110-111, de la *Complainte Rutebeuf* :

Que sont mi ami devenu
Que j'avoie de si près tenu

que J.Dufournet n'hésite pas à traduire par « Qui m'étaient si intimes ».

Ce « branc tranchant » évocation dérisoire de la virilité est par ailleurs un legs insidieux : car *trenchier* a aussi le sens de « ôter l'usage de », devenant donc instrument de castration.

Si Villon manie comme nous allons le voir la parodie, ce n'est pas pour autant qu'il délaisse la raillerie : Jehan le Cornu et Bobignon sont des prénoms et des patronymes qui lui ouvrent de vastes perspectives[23]. Jehan, Jean c'est le prénom traditionnel des imbéciles, des prétentieux, des cocus. Le « Jean qui veut en remontrer à son curé », le « Gros-Jean comme devant », le « Jean qui rit et le Jean qui pleure », « le chien de Jean de Nivelle », le « Jean des vignes » – autant de proverbes ou d'expressions qui l'illustrent. Quant à « Cornu », une expression picarde et probablement d'ailleurs, on le dit de l'homme bafoué qui « ne peut rentrer chez lui [car il ne passe plus sous la porte, à cause des cornes, bien entendu]. »[24] D'où cette porte qu'il faut refaire et ce pignon qui doit être redressé ! (vers 996 et 997). « Cornu » était au Moyen Âge connoté plus lourdement encore. Le mot renvoie au diable (rappelons-nous le havet) à la folie, et par dérision à l'impuissance sexuelle. Démon châtré, ridicule, impuissant, cocu, Jehan le Cornu n'a plus qu'à attendre le prochain carnaval pour être installé à rebours sur un âne et être exhibé de par les rues ! Châtiment habituel.

Il fallait tout de même beaucoup d'audace, bien que la verve satirique autorise certains excès, pour s'en prendre avec une telle cruauté à Jehan Cornu, financier, receveur des Aides, secrétaire du Roi en 1454, et de plus le métamorphoser en bon samaritain, ridicule de bonne volonté volant au secours d'un pauvre jongleur. A-t-il seulement connu Villon ? Mais notre poète n'est pas un ingrat, il persiste, le puissant personnage recevra en gage de reconnaissance une maison, propriété (nous verrons qu'il n'en est rien !) d'un certain Bobignon.

Maison qui menace ruine ! « Bobignon », outre l'allusion transparente à une bosse (« *bigne, buigne* : bosse à la tête ») qui suggère ses infortunes conjugales, permet peut-être un autre jeu de mots : *bigner* c'est « s'esquiver » ; il est grand temps en effet de fuir cette construction qui menace de s'écrouler !

Car il m'a tousjours subvenu
A mon grant besoing er affaire.

23. J. DUFOURNET, *op. cit.*, p. 51-63.
24. *Ibid.*

Pour ce, le jardin lui tranffaire... (vers 992 à 994)

Les deux termes « affaire » et « jardin » ouvrent une autre perspective, Villon quitte le domaine du sarcasme et de la raillerie pour entrer dans celui de la parodie.

La chasse était, avec la guerre, l'activité « noble » par excellence. Ces activités cynégétiques se traduisaient par deux jargons techniques, voire quelque peu ésotériques (il fallait en exclure les manants), celui de la Vénerie et celui de la Fauconnerie. Nous prendrons le mot « jargon » dans le sens de « langue particulière parlée dans certains groupes » sans y ajouter la moindre connotation dépréciative : jargon, donc, réservé à une élite.

Nous savons bien que Villon a été, en tant que créateur mais aussi en tant qu'homme, fasciné par les langues, les dialectes, les jargons : latiniste, il s'intéresse à l'ancien français, au poitevin et au jobelin[25] (domaine dans lequel il fait preuve d'une dextérité indéniable !). Comment lui, ravalé parfois au rang de *caïman*[26], n'aurait-il pas été tenté de parodier ces jargons de chasse réservés à l'ordre dominant ?

De plus Villon joue au chevalier, l'occasion était belle. Noblesse, même feinte, oblige. Il ne faut d'ailleurs pas attendre l'élaboration du *Testament* pour déceler cette tentation parodique. Deux occurrences, pour le moins, dans le *Lais* ne laissent guère de doute. Voici la première :

J'ordonne principalement
Qu'on luy baille legierement
Mes brayes, estant aux Trumillieres,
Pour coyffer plus honnestement
S'amye Jehanne de Millieres (*Lais*, v. 101-104)

« Coiffer » dans le jargon de la Vénerie a le sens, en parlant des chiens, de : « saisir le sanglier par les oreilles et de le porter à terre ». Ainsi Villon lègue à Robert Valee ses caleçons pour « coiffer » plus « décemment » son amie Jeanne.

Et quand le poète, aux vers 229-232, du *Lais*,

aux pijons qui sont en l'essoyne
Enserrés soubz trappe voliere

lègue :

Mon miroüer bel et ydoine
Et la grace de la geolliere

Il y a là tout un travail métaphorique : pigeon-prisonnier ; cage-cellule qui est évident. Une trappe volière était une nasse permettant à la proie d'entrer, mais non de sortir. Notons par ailleurs que *enserrés*, c'est « pris dans les serres ».

Le latin de Villon était probablement fort correct puisque son compère

25. Jobelin : au XV$^{e}$ siècle langage particulier aux malfaiteurs.

26. *Caïman* : ultime déchéance sociale. Cf. F. GODEFROY, *Lexique de l'ancien français*, Paris, 1990, p. 68 : « *Caimanderie, caimandise* : mendicité ; *caimant* : mendiant, quémandeur ».

et complice Tabarie dépose devant la justice en cette langue le 22 juillet 1458. Le poète ne pouvait pas ignorer que « geôle » a pour origine un mot latin *cavea* qui signifie aussi « cage » avec l'allusion lubrique quasi imposée : la « cage », enseigne de bordel, renvoyait au sexe féminin. Comme il n'y a pas si longtemps : « panier », « panier fleuri »...

Dans ce champ sémantique, au premier abord, le mot *miroüer* détone. Mais le lexique de la Vénerie peut nous éclairer : le « miroir » c'est la tache blanche que porte, l'hiver, le derrière du chevreuil. Donc : « Je leur montre mon cul » ou « Je m'évade ». Le vocabulaire de la Fauconnerie[27] est plus explicite encore puisque le « miroir » est la « fiente que laisse l'oiseau ». L'interprétation serait : « À ceux qui sont dans la merde, je leur laisse la mienne » (et pour ce qui est de la « grace de la geolliere » on peut supposer que Villon lui lègue son salut ou plus certainement qu'il laisse la « vertu » ou « les faveurs » de cette charmante personne à ses compagnons d'infortune).

## La demeure infernale

Que Jehan « cornu » soit voué aux Enfers, quoi de plus conforme aux Écritures ? La bête aux deux cornes (*Apocalypse,* 13, 11), celle de la Terre, faux prophète est destinée finalement aux flammes éternelles. Le legs de Villon n'est pas gratuit, cet « hôtel » entouré d'un « jardin » et que surmonte un « havet » outil du diable ressemble fort à un autre jardin, celui « des délices » peint quelque 50 années plus tard par J. Bosch, parodie satanique de l'Éden, de la Jérusalem recouvrée[28]. Il s'agit bien du « mal osté »,

Por tel seignor...
...
Qui si fist percier le costé
Por nous oster du mal osté
(RUTEBEUF, *La Complainte d'Outremer*, vers 67 à 70)

de la demeure infernale, de l'Enfer.

## Le bordel

Puisque Jehan Cornu est muni d'un *branc*, « cadeau » de son ami, on peut supposer sans trop de risques que cet hôtel est un bordel. Parmi les éléments révélateurs de la maison de tolérance, on peut relever dans le tableau de J. Bosch, *Le Fils perdu* (outre l'huis brisé, le pignon en ruines – étranges similitudes) des oiseaux en cage, des pigeons sur le toit, comme l'hôtel de Cornu peuplé d'alouettes (cf. p. 139). Et quand Villon s'inquiète – que de sollicitude ! – de la sécurité de ses pensionnaires en recommandant

27. *Le grand Larousse encyclopédique*, éd. 1964, aux entrées Vénerie et/ou Fauconnerie donne la quasi totalité des définitions utilisées ici. D'autres ouvrages peuvent compléter : M. D'YAUVILLE, *Traité de Vénerie*, Paris, 1987 ; SCHLEGEL, HERMANN, Traité de Fauconnerie, Paris, 1981 et *Poil et plume ; termes de chasse et langue courante, Vénerie, Fauconnerie, Chasse à tir*, Paris, 1989.

28. *Le Jardin des délices*, Musée du Prado, Madrid, et ingénieux commentaires de Ch. PROST, *Les Chardons et la petite tortue*, Paris, 1992.

de le clore, rappelons que c'est en cette période que les bordels commencent à être des lieux fermés : les futures maisons closes[29].

En ce « bordeau » ne « tenons pas notre état » et ressortons dans ce jardin. Pourquoi léguer un jardin ? On peut s'interroger sur ce legs inhabituel. Parodie d'un genre poétique éminemment aristocratique, celui de la Chanson courtoise ? Le thème en est constant : la belle est au « jardin d'amour » elle s'y promène, rêvant, insatisfaite. La jeune fille est évidemment soigneusement « protégée », le jardin est clos. Survient le beau chevalier qui la presse bien sûr « d'ouvrir l'huis », symbole clair. Au jeune homme de se montrer convaincant : l'issue du débat est incertaine mais la cause de l'amoureux n'est pas désespérée. Un jardin à la porte d'entrée brisée, et nous sommes en présence d'une chanson courtoise *a contrario*. Les jeunes filles ne seraient plus avares de leur vertu. Quoi qu'il en soit nous revoilà dans le champ sémantique du bordel.

Ce jardin très « accueillant » est visité par des faucons, ce qui nous oriente naturellement vers le jargon de la Fauconnerie. Au vers précédent nous avons signalé *affaire*, c'est « la plus ou moins grande docilité de l'oiseau à l'affaîtage » (au dressage). Villon fait-il allusion ironiquement à sa bonne volonté, à sa docilité, quand Jehan Cornu l'aidait ? Le sens de « jardin » est plus explicite, « c'est la cour où sont exposés les oiseaux de vol, le matin, pour qu'ils prennent leurs ébats ». « Donner le jardin à l'oiseau », c'est le mettre au grand air.

Il nous vient à l'esprit que ces oiseaux exposés pourraient être les lointains augures de ces prostituées installées derrière leur vitrine dans certaines villes. Prostituées ou prostitués ? Rien ne permet de reprendre la vieille antienne d'un Villon soumis aux caprices pédérastiques de puissants personnages comme Marchant ou Cornu. On peut supposer cependant que le milieu homosexuel du temps était, plus que de nos jours, fragile, secret, menacé. Cette « abomination » menait tout droit (pour le menu peuple)[30] au bûcher. Milieu donc en proie à toute une faune interlope de voyous qui en vivait. Villon a-t-il trempé dans ce genre d'affaire ?

## Villon et l'amour

On ne sait pas trop comment Villon connaissait les heurs et malheurs de ces puissants, mais il est très bien renseigné : par le bouche à oreille ? Sûrement (il n'a pas choisi ses victimes en fonction seulement des jeux de mots possibles sur leur nom ou patronyme) a-t-il d'autres sources qui restent à localiser. Notons en passant que Y. Marchant mourut célibataire, situation qui, au Moyen Âge, était signe d'un certain « empêchement ».

On a avancé l'hypothèse d'une rivalité amoureuse qui aurait rapproché les deux rivaux sur le terrain de la mésentente. Difficile d'admettre qu'une jeune fille au Moyen Âge puisse avoir le choix entre un *caïman* et un homme de l'entourage du Roi. Villon avait sans doute des appuis, il est vrai : la

29. Cf. B. Geremek, *Les Marginaux parisiens aux* XIV*e et* XV*e siècles*, Paris, 1976, p. 257 et notes p. 279.

30. Une dizaine de sodomites étaient brûlés, par exemple, chaque année à Venise à cette époque. A. Burguière, *Histoire de la famille*, 2. *Temps médiévaux Orient, Occident*, Paris, 1986, p. 196.



L'auberge, hôtel-bordel :
J. Bosch, *Le Voyageur ou le Fils perdu*, vers 1510 (détail),
Musée Boymans-Van Beuningen, Rotterdam.

lettre de rémission qui le sauve de la potence n'a pas sauvé Montigny un complice, noble cependant.
Les vers 1001 et 1002 :

> Alors, huit faucons, non pas dix,
> N'y eussent pas prins une aloue...[31]

nous présentent « faucons » et « aloue » qui sont deux hapax dans l'œuvre. Il peut sembler paradoxal que le terme de « faucon » n'apparaisse qu'une seule fois ; mais l'éviter c'est éviter un mauvais jeu de mots. Et quand le poète donne la parole à Robert d'Estouteville, dans un éloge de l'amour conjugal, il fait employer par le riche prévôt tout naturellement le jargon de la fauconnerie. Villon maintient cependant le terme « mauvis » qui permet un jeu de mots identique et aussi mauvais :

> Au point du jour, que l'esprevier s'esbat,
> Meu de plaisir et par noble coustume,
> Bruyt ma mauviz et de joye s'esbat...
> (*Testament*, vers 1378 à 1380)

Mais mau/vit, *mauviz* (la grive), a épuisé depuis longtemps la sulfureuse association de ses deux composantes : dans le champ sémantique bucolique, c'est un lieu commun qui passe inaperçu, inoffensif, tel qu'il est déjà employé dans *La Prise d'Orange* aux vers 49 à 52 :

> Il regarda contreval le regné
> Voit l'erbe fresche et les rosiers plantez,
> La mauvis ot et le melle chanter[32]

Villon préfère donc employer le terme d'« épervier » bien qu'il soit décrit en fauconnerie comme un oiseau de *bas vol* opposé au faucon, oiseau de *haut vol* (l'expression est restée). L'épervier était très estimé pour son courage et sa hardiesse, et était souvent employé pour la chasse à la caille. La pugnacité de cet oiseau compensait-elle la rapidité du faucon ? Ou bien la tache blanche que porte ce dernier était-elle considérée comme un signe dépréciatif, comme pour le blaireau (Blaru)[33] ou la Marte (ou Martre) de ses amours déçues ? Quoi qu'il en soit Villon-d'Estouteville poursuit dans la langue de la fauconnerie : il n'y a pas là intention parodique mais preuve que le poète est bon connaisseur de cette langue technique :

> Au point du jour, que l'esprevier s'esbat,
> (premier vers de la ballade, *Testament*, vers 1378)

*S'ébattre* c'est « tenter de s'arracher à ce qui retient ».

> Meu de plaisir et par noble coustume (vers suivant)

31. L'usage du temps voulait que l'on crevât les yeux de l'oiseau : le chant de l'alouette, croyait-on, devenait plus mélodieux.
32. Cf. *La prise d'Orange*, Paris, 1967.
33. À qui il lègue son *dyamant* (*Lais*, v. 92), la pierre de Saturne.

« Faire plaisir à un oiseau » signifie « lui permettre de plumer une perdrix ou pour le moins de lui donner quelques coups de bec ». L'alouette pouvait également servir d'appât. Constatons que nous restons bien dans le domaine sémantique du « jardin ». On jetait alors « la plume au vent » devant le rapace chargé de la tuer.

Et si l'on pense que c'est l'épervier – et non la grive – qui « s'esbat de joie » nous restons dans les jargons cynégétiques : « joie », « jouir ». En vénerie l'animal « jouit » quand il est admis à la curée : l'épervier est autorisé à plumer la grive qui *bruyt* (crie) rejoint par son *per* (son égal) à « la plume ». En fauconnerie « être dressé à la plumée » se dit d'un oiseau donné en pâture au faucon, et l'on retrouve cette expression au vers 721 du *Testament* où Villon déclare :

Car j'ay mis le plumail au vent...

Aux interprétations de J. Rychner et A. Henry on peut ajouter celle-ci : « les femmes que j'ai aimées ou convoitées, je les jette à d'autres ». Mépris, dépit : le suffixe « ail » (du diminutif latin *aculus*) le suggère et le vers suivant corrobore l'hypothèse :

Or lui suive qui a actente.

*Faire suite* est un terme de Vénerie au sens évident et le verbe « attendre » peut aussi avoir le sens de « désirer » :

N'i a empereur ne roi
Ne seigneur, qu'il est trespasseiz ;
Mais attendans i a asseiz...
(RUTEBEUF, *Le Dit de l'hypocrisie*, vers 200)

On pourrait risquer cette interprétation : « aux michetons qui en pincent, à eux de jouer »

C'est encore dans la poésie de Rutebeuf que nous trouverons une confirmation du fonctionnement métaphorique jardin-hôtel/bordel ; faucon-chasseur/client ; alouette-proie/femme (homme ?) soumise[34]

Vostre eprevier sunt trop plus donte
Que vos n'iestes, c'est veriteiz ;
Cat teil i a, quant le geteiz,
Seur le poing aporte l'aloe
(*La nouvelle Complainte d'Outremer*, vers144-147[35])

Traduction proposée par J. Dufournet :

Vos éperviers sont bien mieux dressés
Que vous ne l'êtes, parfaitement,
Car il y en a qui, lorsque vous les lâchez,
Vous rapportent l'alouette dans votre main.

34. À propos du v. 1001, « prins une aloue », ne pas omettre que « prendre » peut avoir le sens érotique d'aujourd'hui. *Cf. La Prise d'Orange*, v. 1548 « Gel cuidai prendre et estre en Deu creable ».
35. RUTEBEUF, *Œuvres complètes*, Paris, 1977, 2 vol.

## Villon homme de loi

Certaines victimes de Villon ont été choisies parce que leur prénom ou patronyme prêtait le flanc à toutes sortes de plaisanteries cruelles et salaces. Il est vrai que « Sainct Amant » au vers 89 du *Lais* survient fort opportunément après que Villon a déploré voir mourir les « membres saints » au vers 48. L'amant meurt donc puceau puisque, dans la langue ecclésiastique, « membres » signifie « corps ». Le prénom Catherine, d'une belle rebelle et cruelle, nous rappelle moins opportunément que le diminutif en est « catin ».

Mais quand Bobignon réapparaît dans la mascarade, au vers 995, il n'est pas seulement l'homme berné et couard que nous savons, la petite histoire nous apprend bien autre chose[36]. Il eut de sérieux démêlés avec la justice du temps, à propos, précisément, de rapports de jardins et de maisons. Procédurier et avare, ce procureur au Châtelet ne put éviter que ses biens fussent vendus « à la criée » (aux enchères) en 1454. Villon montre ainsi qu'il est très bien renseigné sur la vie publique, entre autres, de ses victimes. Bobignon, procureur ; Cornu, homme de finance et d'administration, belle occasion pour notre poète de parodier une autre langue d'autorité, la langue juridique. Ainsi un autre système de significations va se superposer aux précédents.

Au vers 992, l'édition Rychner-Henry a préféré « subvenu » au « secourru » du manuscrit de la Bibliothèque nationale de France, au nom d'une plus grande richesse de la rime avec « cornu ». Soit. « Car il m'a tousjours secourru » aurait pu marquer le début de la parodie : *secors* est un terme de droit, c'est « ce qui sert à la défense juridique ».

Perdu aveiz votre tabar
C'est a dire votre secours
(RUTEBEUF, *La Complainte du Roi de Navarre*, vers 39)

Villon, toujours plein de gratitude, a déjà légué à ce défenseur compétent (au vers 86 du *Lais*) une « ardoise de huit sous ». Il ironise, nous le savons bien. D'autant que « besoin » peut avoir un sens très fort, celui de « situation critique » :

Dieu, ma force usée en ce besoin me laisse
(CORNEILLE, *Le Cid*, v. 230)

Reste à savoir si le poète, jouant sur le mot « affaire », cas judiciaire, ne renvoie pas « besoin » à ce qui, en droit, était une « personne » chargée d'avaliser une lettre de change, de la régler « au besoin ».

La reconnaissance de Villon est inépuisable : il va jusqu'à transférer à Jehan Cornu un jardin que lui a arenté Bobignon. Remarquons en passant que nous sommes en 1462 et que Bobignon a vu ses biens confisqués en 1456 ! Il est donc fort probable qu'il ne possède plus ce jardin. Le poète pousse l'ironie fort avant, car c'est sur une affaire d'arrérages (montant d'une rente, versé à échéances convenues) et de réparations de bâtiments et de clôtures que la confiscation eut lieu.

36. P. CHAMPION, *op. cit.*, p. 55-66.

Le vocabulaire juridique demande de la précision : un *transfert* est « un acte par lequel une personne transmet un droit à une autre », et *arenter* c'est « donner à bail ou à ferme », le locataire s'engageant à cultiver les terres et/ou reverser une partie des produits des bénéfices sur leur vente. Ce système permettait aux propriétaires d'imposer bien des exigences. Dans la langue familière, l'expression « ça fait un bail » est restée.

Villon lègue donc à Cornu le droit de payer ses échéances et de cultiver un jardin ! Cocasse, le retour à la terre de ce puissant personnage, surtout quand on sait en quelle estime était tenu le vilain ! D'autant que, lorsqu'on connaît l'esprit retors de Maître François, on peut se demander s'il n'a pas en tête le « bail *à complant* » qui imposait la culture – et ce mot *complans* au vers 31 du *Lais* autorise toutes sortes d'allusions salaces : amoureux insatisfait, Villon décide :

Planter me fault d'autres complans.

Le gérondif qui suit :

Que maistre Pierre Bobignon
M'arenta, en faisant reffaire
L'uys et redrecier le pignon (vers 995 à 997)

a été compris comme ayant valeur de condition, « s'il répare la porte et le pignon ». Même construction syntaxique, même sens, toujours à propos du malheureux Cornu, quand Villon lui lègue son branc :

Je veul, selon le contenu,
Qu'on leur livre... en le rachetant ! (*Lais*, vers 87 et 88)

« S'il le rachète » est un sens d'autant plus probable que l'épée est détenue en gage et que le pauvre Jehan est voué à régler les ardoises. Mais J. Dufournet a souligné toutes les ambiguïtés de cette forme syntaxique choisie à dessein pour brouiller les sens[37]. Le gérondif a également une autre valeur, celle de la simultanéité, et le poète l'utilise naturellement. Limitons-nous à deux emplois :

Finablement, en escripvant,
...
J'ouys la cloche de Serbonne. (*Lais* vers 273 et 276)

Et dans le *Testament* aux vers 98 et 101 :

En cheminant sans croix ne pille,
Dieu...
Me monstra une bonne ville.

Villon ne joue-t-il pas sur cette autre valeur ? Ce serait alors Pierre Bobignon qui, au moment de l'« arentage », aurait fait « reffaire l'uys et redrecier le pignon ». On peut avoir une vague intuition sur ce que pourrait

37. J. DUFOURNET, *op. cit.*, p. 51-63.

« refaire » ou « redresser » ce propriétaire avare et chicanier : ce sont le montant des échéances dues par le locataire.

L'un des sens de *refaire* en français classique est « redonner de la vigueur » (on reposait les chevaux pour les « refaire ») et l'« uisaige » était un impôt sur les portes qui annonçait celui sur les portes et fenêtres mis « en vigueur » plus tard. Pierre Bobignon aurait-il donc fait augmenter cette taxe ? *Redresser le pignon* suggère pour sa part un jeu de mots plus complexe. *Dresser* est un terme de droit, qui signifie « rédiger dans les formes prescrites » (sens qui perdure : « on dresse contravention »). Que peut donc « re-formuler » le propriétaire ? Est-ce le *pignoris capio*, droit de certains créanciers de saisir les biens de leurs débiteurs et de les retenir en gage ? Ou la vente de cette maison a-t-elle été « pignorative », c'est-à-dire que le vendeur s'est réservé le droit de reprendre la « chose » dans un délai fixé ? L'acquéreur payait évidemment des traites au propriétaire réel : ce procédé plus ou moins toléré, permettait de contourner le prêt usuraire et était fréquemment utilisé – précisément – en cas de relocation. Comme on le voit ce « transfert » s'effectue donc dans les pires conditions et l'on imagine mal ce qui pourrait le rendre plus catastrophique !

## Le chaos et l'étoile

Tout en sachant, comme le remarquait M. Yourcenar, que « le mystère se reforme derrière l'explication et demeure intact »[38], espérons que notre essai n'a pas été vain. Car au revers de cette « frénésie délirante du langage », on décèle un Villon maîtrisant tout à fait cette « vertigineuse litanie ». Villon reprend un procédé qu'il a déjà utilisé : une mésaventure personnelle insérée dans une topique[39]. Il transpose ce charivari en tumultes beaucoup plus graves auxquels il a sans doute participé et durant lesquels il a dû risquer sa vie.

Mais ces aveux sont voilés puisqu'aussitôt le poète se dérobe. De « pauvre écolier » révolté, le voici chevalier puis homme de loi ; et c'est d'une voix presque sienne qu'il va recourir à leur langage. Derrière les masques – et on choisit ses masques – on a pu deviner la détresse de l'homme. Face à une réalité traumatisante, celle de son identité déchue et celle d'un monde impitoyable qui l'a rejeté, Villon oppose un double déni : il se veut « insaisissable » – dans tous les sens du terme –, dans un monde qu'il va rendre incohérent, inintelligible.

Démarche destructrice très élaborée. La parodie implique la question : qui parle ? La perturbation de la fonction de désignation du langage fait que nous ne savons plus « de quoi l'on parle ». Pour invalider ces systèmes référentiels il joue sur deux registres : la polysémie et la fragilité de tout système symbolique. Système instable, contradictoire puisque sa fonction est de lui faire exprimer autre chose que ce qu'il exprime[40]. Et la fin de XV^e^

38. *Lettres à ses amis et à quelques autres*, Paris, 1995, p. 160. Cette remarque répond à un essai sur J. Bosch.

39. *Testament*, v. 657 – celle de « l'amoureux rossé », allusion probable à une cuisante déconvenue.

40. Par exemple, « la rose » symbolise au Moyen Âge aussi bien « la Sainte Vierge » que le pucelage féminin : le sacré et le profane.

siècle est propice à ce genre de démarche ; le symbolisme est en effet dans une période de déclin[41] et laisse apparaître des signes d'usure inflationniste[42].

Si, comme le dit Nietzsche, « il faut porter en soi le chaos pour être capable d'enfanter une étoile »[43], se vouloir absent au monde de l'« insignifiance » n'est pas sans risques. Cette ultime échappatoire, créatrice de grande poésie, n'a sûrement pas résolu la situation angoissante de Villon.

**Pierre SÉLAMME,** 8, place du Puits Malescot, F-77310 Boissise-le-Roi

**« La pierre et la porte », une mésaventure ignorée : nouvelle approche des huitains XCV et XCVI du *Testament* de Villon**

Cette nouvelle approche des 45e et 46e huitains du *Testament* de Villon se propose de suivre la double démarche vengeresse du poète. L'évocation d'un monde inversé de violence et la re/création du Chaos face au monde qui l'a rejeté.

Villon – charivari – émeute – jardin d'amour – bordel – chaos

**« The Stone and the Doorway », an Unknown Misadventure : A New Approach to the 45th and 46th octets of Villon's *Testament***

The new approach to the 45th and 46th octets of Villon's *Testament* proposes to follow the poet's vengeful double path, evoking the inverted world of violence and the re/creation of Chaos confronting the World which has rejected it.

Villon – charivari – uprising – garden of love – brothel – chaos

41. J. HUIZINGA, *Le Déclin du Moyen Âge*, Paris, 1967, p. 211-223.
42. Par exemple dans le Retable d'Issenheim de Grünewald (1512), Colmar, Musée des Unterlinden, la Vierge est « signifiée » 10 fois !
43. « Man muss noch Chaos in sich haben, um einen tanzenden Stern gebarën zu können. », *Also sprach Zarathustra*, Stuttgart, A. Kröner, 1953, Zarathustras Vorrede 5, p. 13.

*Médiévales* 31, automne 1996, pp. 147-153

# NOTES DE LECTURE

Pierre RICHÉ, *Petite vie de saint Grégoire le Grand*, Paris, Desclée de Brouwer, 1995, 141 p.

C'est toujours un exercice difficile de présenter une biographie assez courte d'un grand personnage. P. Riché a déjà eu l'occasion de présenter saint Bernard dans cette collection des « Petites vies », intermédiaire entre un article d'encyclopédie et une vraie biographie. On saura gré à l'auteur du souci pédagogique de cette présentation : une dizaine de chapitres clairement distingués ; de nombreux sous-titres et des paragraphes courts ; un ensemble de données pratiques très utiles : une chronologie, un choix de quatorze extraits des œuvres de Grégoire, une rapide mais utile introduction bibliographique, deux cartes, sans parler d'une iconographie originale (la statue de saint Grégoire au portail sud de Chartres et sept miniatures de manuscrits des XI-XII$^{e}$ siècles malheureusement en noir et blanc sauf l'illustration de couverture).

Le premier chapitre évoque la famille de Grégoire, son enfance et le contexte historique général. Le futur pape est né vers 540 dans une famille de la haute aristocratie sénatoriale romaine liée à l'Église : deux papes, Félix III (483-492) et Agapit (535-536) en étaient issus. Il faut relever le caractère aristocratique et romain de ses origines qui permet de comprendre l'importance de la culture rhétorique et juridique dans la formation du jeune Grégoire. Un autre aspect essentiel de la biographie de Grégoire apparaît dans ce chapitre : une enfance à Rome dans les années 40 et 50 du VI$^{e}$ siècle, années durant lesquelles la Ville a été à plusieurs reprises assiégée et prise tantôt par les Ostrogoths, tantôt par les Byzantins. On a du mal à évaluer ce que pouvaient être les malheurs du temps, le sentiment d'un monde qui s'écroule ; cette expérience est incontestablement fondamentale plus tard dans l'œuvre du pape. Après le court répit de la restauration justinienne où l'auteur situe avec justesse la formation scolaire de Grégoire grâce à la restauration des chaires d'enseignement à Rome, les malheurs des temps n'ont pas cessé, formant ainsi l'arrière-plan tragique de cette biographie. Peut-être d'ailleurs l'auteur aurait-il pu insister davantage sur cet aspect. Ainsi ne donne-t-il pas parmi les extraits choisis le texte d'une homélie sur Ézéchiel évoquant la fin de Rome, texte, il est vrai, bien connu.

Après un passage à la préfecture de la Ville, Grégoire se convertit vers 574. La conversion signifie ici un changement de vie, le renoncement à la vie du siècle au profit d'une vie monastique. Le monachisme oriental s'était depuis longtemps acclimaté en Occident grâce en particulier à Cassien (début du V$^{e}$ siècle) qui exerce une grande influence sur Grégoire. On ne peut oublier non plus la figure un peu mystérieuse de Benoît. Jusqu'à une époque récente, Grégoire, auteur de la vie de saint Benoît dans les *Dialogues*, était considéré comme un des premiers bénédictins, c'est-à-dire observant la règle bénédictine. On sait maintenant qu'il n'en est rien et P. Riché situe bien les perspectives actuelles : grande diversité de règles et d'usages monastiques au VI$^{e}$ siècle, commune

influence de Cassien sur Benoît et sur Grégoire, présence à Rome, au Latran, de moines ayant fui la destruction du Mont Cassin par les Lombards (que P. Riché situe vers 585). La vie monastique est conçue comme le meilleur moyen d'accéder à la contemplation de Dieu. Le monachisme de Grégoire a une dimension mystique. Cependant ses compétences, intellectuelles, juridiques, sont trop utiles au pape Pélage II qui le nomme apocrisiaire (nonce) à Constantinople où il demeure de 579 à 589 environ, lié de près à la cour impériale. C'est ainsi qu'il entreprend le commentaire du livre de Job, vaste commentaire en 35 livres, œuvre majeure de l'écrivain Grégoire, source de méditation pour tout le Moyen Âge occidental. Les *Moralia in Job* veulent aussi manifester une méthode d'exégèse : la lecture de l'Écriture selon les trois sens, littéral, allégorique, moral, méthode empruntée à Origène et que Grégoire contribue puissamment à transmettre aux siècles suivants.

Quatre chapitres (ou même cinq si l'on compte le neuvième chapitre : « le premier pape européen ») sont consacrés au pontificat, selon une gradation commode mais peut-être trop systématique : l'évêque de Rome, le métropolitain, le patriarche d'Occident, le pape. C'est qu'en effet l'activité du pontife à partir de son entrée en fonction en 590 nous est assez bien connue grâce à la conservation partielle du registre de ses lettres. C'est là une source historique de première importance qui éclaire de nombreux aspects de la fin du VIe siècle. Grégoire est alors capable de poursuivre ses aspirations spirituelles les plus hautes, comme l'attestent l'édition des *Moralia* et les commentaires sur le premier livre des Rois et sur le Cantique des Cantiques, de jouer pleinement le rôle d'évêque et de prédicateur dans les *Homélies sur l'Évangile* et les *Homélies sur Ézéchiel*, d'être par la force des choses un administrateur et même un chef politique de grande envergure. Un petit traité, la *Règle pastorale*, rédigé dès le début du pontificat, montre comment un évêque doit sans cesse faire le va-et-vient entre les activités temporelles et les aspirations spirituelles pour pouvoir assurer pleinement sa fonction de prédicateur. Les *Dialogues* enfin, récits pittoresques de vies de saints italiens du VIe siècle font le lien entre une culture savante que maîtrise parfaitement Grégoire et une culture populaire qu'il ne méprise pas.

L'auteur consacre un chapitre à « Grégoire prophète », expression bienvenue pour celui qui a commenté Ézéchiel et tout spécialement les passages les plus difficiles : la vision initiale du char et la description finale du Temple. Ce commentaire, comme toute l'œuvre de Grégoire, est marqué par une forte perspective eschatologique. Évidemment les malheurs du temps évoqués plus haut sont à l'arrière-plan de cette eschatologie et il n'est pas indifférent non plus de ce point de vue que Grégoire ait commenté le livre de Job. Cependant Grégoire n'est ni défaitiste, ni fataliste : puisque la fin est proche, il faut au contraire hâter la conversion personnelle et collective, à l'intérieur de Rome, comme à l'extérieur, vers les peuples encore païens. La volonté de réforme et de diffusion du message chrétien se manifeste dans une large vision du monde : de la Perse et de l'Égypte jusqu'à l'Espagne et l'Angleterre. C'est précisément dans la conversion des Anglo-saxons que Grégoire connaît son succès *a posteriori* le plus frappant. Cet épisode vaut bien un chapitre, où l'on voit comment Grégoire a voulu cette mission et lui a consacré beaucoup d'énergie et de moyens.

La mission anglaise, en deçà de l'eschatologie, soulève un problème historique que l'auteur évoque peut-être trop rapidement et de façon trop allusive. M. Reydellet a magistralement montré comment Grégoire est à la source d'un grand basculement historique et géo-politique de la papauté romaine prenant ses distances avec Byzance pour jouer la carte des royaumes barbares occiden-

taux. On sait qu'au VIIIe siècle ce basculement se manifeste par l'étroite association de la papauté romaine et d'une monarchie franque en plein essor. Mais qu'en est-il exactement à la fin du VIe siècle ? Jusqu'à quel point Grégoire a-t-il rompu avec Byzance comme l'indiquent ses relations difficiles avec l'empereur Maurice et la controverse sur le titre « œcuménique » du patriarche de Constantinople ? Jusqu'à quel point Grégoire a-t-il eu conscience de favoriser l'ascension politique des royaumes occidentaux en soutenant Reccared, Childebert II ou Ethelbert ? A-t-il conçu une certaine sacralité de rois désormais catholiques ? Ces questions fondamentales obligent à reprendre les textes. Dans certains passages Grégoire se situe pleinement et totalement dans l'héritage impérial romain. Ailleurs une vision exclusivement religieuse et chrétienne de la société semble effacer les catégories antiques. Prenons ses relations avec les rois francs ; M. Reydellet les situe dans un contexte de rupture avec Constantinople mais on pourrait aussi relever que de telles relations ont été nouées par les prédécesseurs de Grégoire pour répondre au désir byzantin de prendre les Lombards à revers. Grégoire est-il encore dans cette continuité diplomatique implicite ? La recherche d'une paix avec les Lombards et de leur conversion par l'intermédiaire de la reine Théodelinde plaiderait au moins pour une nouvelle conception de l'ensemble des royaumes occidentaux. Sur ce dernier point relevons une erreur (p. 58) : le métropolitain de Milan n'est pas « situé dans le royaume lombard » même si Grégoire l'utilise comme intermédiaire vers Théodelinde, car depuis 572 les évêques de Milan sont réfugiés à Gênes, en territoire byzantin.

On notera enfin que l'auteur évoque justement un « Moyen Âge grégorien » pour qualifier l'ampleur de l'influence de Grégoire le Grand, mal appréciée d'ailleurs jusqu'à des travaux récents. Cependant, p. 104, ce ne sont pas les *Moralia* mais le *Pastoral* et les *Dialogues* qu'Alfred le Grand fit traduire en vieil anglais au IXe siècle.

Dernière remarque. L'auteur éprouve une sympathie justifiée envers les aspects modernes et trop longtemps méconnus de la personnalité de Grégoire : un lettré – P. Riché connaît bien cette qualité –, un spirituel éloigné du juridisme et de l'uniformité en matière liturgique par exemple, un précurseur de l'« inculturation » du christianisme en Angleterre. Cette modernité de Grégoire était déjà pressentie par Mgr Batiffol, auteur d'un *Saint Grégoire* en 1928, et qui participa aux conversations de Malines au lendemain de la Première Guerre mondiale.

Bruno JUDIC

Régine LE JAN, *Famille et pouvoir dans le monde franc (VIIe-Xe siècle). Essai d'anthropologie sociale*, Paris, Publications de la Sorbonne, 1995, 571 p. (Série Histoire Ancienne et Médiévale, 33).

Tout le propos de Régine Le Jan, qui publie ici sa thèse de doctorat d'État soutenue en 1993, est de mettre en relation les structures de parenté et les structures de pouvoir dans le monde franc, dans un cadre chronologique qui enserre la période carolingienne « classique ». L'auteur se demande dans quelle mesure le système de parenté a soutenu la montée de l'aristocratie aux VIIe et VIIIe siècles, s'il a conforté ou affaibli l'ordre carolingien du IXe siècle, et enfin comment il a contribué à la mise en place d'un « ordre nouveau » dans le

courant du Xe siècle. Pour ce faire, elle envisage les fondements du pouvoir des *nobiles*, les mécanismes de parenté ainsi que les groupements de parenté comme structures d'encadrement et de pouvoir en questionnant les sources au moyen des outils traditionnels de l'anthropologie. Ainsi, d'une somme considérable d'exemples et d'informations de toutes natures que l'auteur maîtrise parfaitement, voit-on émerger l'image d'une société aristocratique du Haut Moyen Âge qui rompt souvent avec les idées les plus communément répandues.

La première partie tente de mieux définir le groupe des *nobiles* et leurs pratiques de pouvoir. Si cette noblesse est difficile à saisir, c'est qu'elle est un concept mouvant qui se fonde dans le passé, mais s'estime dans le présent. Elle est donc le produit d'un système de représentations qui s'appuie sur la mémoire des ancêtres, mémoire dont les femmes en particulier sont responsbles et dépositaires. C'est aussi un vaste système d'échanges, horizontaux et verticaux, qui permet d'être reconnu comme noble, par les siens et par les autres. Les familles nobles sont donc structurées par des relations hiérarchiques comme la fidélité, et non-hiérarchiques comme la fraternité, à quoi s'ajoute l'appui des amis librement choisis, aussi bien dans la parenté (bien souvent maternelle) que hors de la parenté, sur la base d'une relation d'échange égalitaire sanctionnée par l'*amicitia*. Ainsi chaque individu est-il pris dans un réseau de relations où amitié, fidélité et parenté interfèrent bien souvent. Tous ces groupements étaient périodiquement réaffirmés par l'intermédiaire de rituels de paix, comme les banquets, et le non-respect des engagements pris à ces occasions débouchait sur la violence qui prenait le plus souvent la forme de la *faide*, système vindicatoire qui est finalement une forme négative de l'échange, l'envers du don d'amitié.

La société aristocratique reposait donc sur un système d'échanges horizontaux, auquel les Carolingiens ont voulu substituer, mais sans y parvenir complètement, un ordre hiérarchique vertical. Or cette évolution a des répercussions très importantes sur l'encadrement de la société puisque la cohésion interne de la société aristocratique reposait en bonne partie sur les liens entre les nobles. Si les rois carolingiens s'attaquèrent à toutes les solidarités horizontales c'est parce qu'ils estimaient que ces relations pouvaient porter atteinte à leur autorité, mais, ce faisant, ils détruisirent – au moins partiellement – cette cohésion interne au profit de la fidélité hiérarchique qui devint la principale courroie de transmission du pouvoir royal. Ce système fonctionna tant que l'aristocratie y trouva son compte, c'est-à-dire tant que les rois restèrent dispensateurs de richesses et de pouvoirs, mais il accéléra aussi la partition de la société aristocratique en deux niveaux de pouvoir : les *proceres*, dont le pouvoir a été accru sur l'ensemble de la société, et les autres *nobiles*, qui restaient conscients de leur qualité, mais qui étaient désormais privés d'une partie des prérogatives de commandement qui étaient celles de leurs ancêtres.

La seconde partie étudie les principes constitutifs de la parenté dans le Haut Moyen Âge. Le vocabulaire de la parenté montre qu'on distingue essentiellement un petit groupe de parents formant le champ de la parenté non-épousable, du reste de la parenté, reconnue mais lointaine, la limite entre parents et non-parents étant très floue et en variation constante. Si le nom est un « marqueur » important de la parenté, il ne participe que médiocrement à la transmission de la mémoire familiale, parce qu'il est en général choisi dans un cercle limité au 3e degré de parenté. La combinaison d'éléments paternel et maternel pour former le nom de l'enfant qui était l'expression d'un système fortement bilatéral où l'enfant appartenait de plein droit aux deux lignées, disparut progressivement au profit de la transmission de noms entiers, suivant le modèle de la famille royale. La dénomination devint alors un élément structurant des

groupes de filiation, traduisant la hiérarchisation de l'aristocratie et privilégiant aussi la mémoire lignagère. Mais ce que reflète cette évolution de la dénomination c'est aussi un changement dans la transmission héréditaire des droits et des *honores*. À l'époque mérovingienne, chaque fils hérite du droit de tenir un *honor*, mais pas de l'*honor* lui-même. Les Carolingiens au contraire laissèrent se développer une certaine hérédité des *honores*, tendance qui se renforça jusqu'à aboutir à un mode de dévolution directe et patrilinéaire. Il faut cependant attendre le Xe siècle pour observer une véritable patrimonialisation des *honores*, ce qui exprime l'importance grandissante du couple conjugal dans l'univers de la parenté, et ce qui permet l'association de l'épouse à la gestion des *honores*.

Cette promotion de la conjugalité, soutenue par l'Église, est le fait marquant de l'époque carolingienne et engendre de nouvelles formes de stratégies matrimoniales. En effet, en s'adaptant aux transformations de la société, les règles matrimoniales furent de plus en plus sévères pour les fils, détenteurs de la puissance familiale et contraints de trouver des épouses aussi nobles qu'eux : chaque mariage dut tout à la fois conforter le patrimoine et légitimer le pouvoir familial. Parallèlement, le resserrement de la famille autour de la lignée agnatique rendit plus nécessaire que jamais l'exogamie pour assurer la sécurité du patrimoine et les alliances avec les autres lignages, ce qui correspondait – en partie – aux normes imposées par l'Église.

La troisième partie examine comment les groupements de parenté ont accédé aux réalités politiques en combinant le principe de la descendance avec celui de l'alliance. Régine Le Jan insiste sur le fait que le couple conjugal a toujours été la « structure portante » de la société, la *domus* noble n'ayant jamais abrité une famille large et polynucléaire de type patriarcal. On observe en effet que le mode de résidence privilégié est virilocal : dès qu'un fils se marie, il y a segmentation du noyau de rattachement, et le système de partage des héritages ainsi que la *dilatatio regni* étaient parfaitement adaptés à ce type de résidence. Mais à partir du Xe siècle la mise en place du système lignager et la patrimonialisation du pouvoir aboutirent à ce que la maison paternelle et tout l'*honor* familial aillent à l'aîné, les cadets restant voués à Dieu, au célibat ou à la chasse à la riche héritière qui pût leur procurer une *domus* propre. Bien sûr, l'importance du couple conjugal n'exclut pas la présence de la *familia* inhérente à toute *domus* noble, et constituée en bonne partie par les compagnons d'armes du maître, sa *Gefolgschaft*, qui est un élément essentiel de son pouvoir. Enfin, l'auteur observe au sein du couple l'évolution du *consortium* marital en véritable *consortium* conjugal : envisagé tout d'abord comme l'association inégale des deux conjoints sous la *potestas* du mari, il évolue vers une forme d'association plus étroite de l'épouse à l'*honor* de son mari, probablement par imitation du modèle royal.

Toutefois, l'importance du couple conjugal ne doit pas conduire à sous-estimer celle des groupements de parenté dans lesquels il s'insère. Au VIIe siècle, les groupements aristocratiques sont encore des structures fortement cognatiques et on peut douter qu'ils aient eu une véritable stratégie politique. Progressivement, ils se transformèrent en structures plus hiérarchisées et plus verticales, jusqu'à ce qu'au Xe siècle, des groupes de filiations s'organisent autour d'un pouvoir territorialisé. Dans ce cadre, une des clefs de la réussite des Pippinides fut leur capacité à s'organiser très rapidement en un groupe de filiation patrilinéaire et à mener une politique d'alliances radicalement nouvelle parce que conclue en dehors de toute relation de parenté. Cependant, à long terme, il est probable que le caractère strictement agnatique et la fermeture du lignage caro-

lingien l'ont empêché de consolider ses bases familiales, puisque la parenté cognatique ne pouvait pas servir de support à l'exercice de leur pouvoir. À cet égard, les Ottoniens ont su éviter cet écueil en utilisant toutes les ressources de leur parenté.

On saisit donc bien dans cette étude l'interaction des structures de la parenté et de celles du pouvoir, l'inadéquation entre le système de parenté et le mode d'exercice de l'autorité jusqu'à l'époque carolingienne avant le renforcement des structures verticales de la parenté et celui de la conjugalité aux IXe et Xe siècles. L'évolution des types de solidarités semble être au cœur des mutations : la lutte contre toutes les formes de solidarités horizontales qui a marqué l'époque carolingienne a contribué à la déstabilisation des liens cognatiques. Mais l'éclatement des groupements larges et horizontaux, amorcé au VIIe et accéléré au IXe siècle, ne marque pas le passage d'une famille large à une famille étroite, comme on le croit trop souvent : il marque un nouveau mode d'insertion de la *familia* au sein de la parenté.

Geneviève BÜHRER-THIERRY

Martine OSTORERO, *« Folâtrer avec les démons ». Sabbat et chasse aux sorciers à Vevey (1448)*, Lausanne, Cahiers Lausannois d'histoire médiévale, 1995, 324 p.

Depuis quelque temps déjà, un groupe de chercheurs de l'Université de Lausanne, mené par Agostino Paravicini Bagliani, s'est engagé dans la publication et l'étude des documents concernant les premiers épisodes de la « chasse aux sorciers » attestés dans la Suisse romande, région qui apparaît aujourd'hui parmi les foyers les plus importants et les plus précoces de ce phénomène.

Dans cet ouvrage, Martine Ostorero analyse et publie trois procès qui se déroulèrent au cours de l'année 1448 à Vevey, localité du canton de Vaud. Les témoignages documentaires rendent possible une analyse détaillée des protagonistes, des accusations et du déroulement des faits. Dans son introduction, l'auteur situe son travail dans la perspective des travaux les plus récents et décrit brièvement, mais efficacement, le contexte des positions doctrinales du XIVe et XVe siècle concernant la sorcellerie et le sabbat. Avec le premier chapitre, on entre en revanche dans le vif des événements survenus en 1448 : Martine Ostorero y décrit la situation juridique de la Suisse romande, le fonctionnement et la composition du tribunal inquisitorial et présente la plupart des personnages qui apparaissent dans la documentation. Dans les trois chapitres suivants, au contraire, sont pris en considération non pas les accusations mais les accusés. Il est intéressant de noter que, sur les trois procès retenus et examinés, un seul met une femme en accusation ; situation plutôt ordinaire pour une Suisse romande où la sorcellerie n'est pas, loin s'en faut, un phénomène exclusivement féminin. Dans les cinquième et sixième chapitres, enfin, les événements sont replacés dans leur contexte local et l'on s'interroge sur leur nature réelle et sur leur consistance en les confrontant avec d'autres. Le fait saillant qui émerge avec le plus d'évidence est le lien qui existe entre les accusations d'hérésie, telles que les siècles précédents les ont connues dans cette terre gagnée par le valdéisme, et les accusations de sorcellerie.

D'autre part, le lien qui unit les deux phénomènes résulte, aux yeux des théologiens et des juristes, de la bulle *Super illius specula* de Jean XXII en

1326, qui a assimilé à l'hérésie les pratiques et croyances magiques, permettant ainsi de leur appliquer la procédure inquisitoriale normale. Dans les années suivantes furent rédigés les premiers manuels d'inquisiteurs (nous pensons en particulier à ceux de Bernard Gui et de Nicolas Eymerich) qui accordent une large place, à côté des questions concernant l'hérésie, à celles qui touchent à la magie et à la superstition. La plupart des accusations rencontrées lors des trois procès de Vevey (promiscuité sexuelle, rencontre et pacte avec le démon, infanticide et cannibalisme) étaient déjà utilisées, dans le passé, contre les cathares et les vaudois, même si l'insistance avec laquelle elles reviennent à partir de la seconde moitié du XV[e] siècle est, en grande partie, une nouveauté.

La réflexion de Martine Ostorero touche à des problématiques fondamentales : le rôle joué par les vicissitudes des institutions inquisitoriales ou de l'autorité ecclésiastique locale, en l'occurrence l'évêque de Lausanne ; la nature des conceptions démonologiques, qui émergent de la grille interprétative avec laquelle les inquisiteurs interrogent les accusés et interprètent leurs aveux ; la possibilité de recueillir la représentation « populaire » de la sorcellerie ; la présence de conflits locaux à caractères politiques et sociaux qui engendrent des conflits aux origines de la « chasse ».

Toutefois, l'intérêt de l'ouvrage de Martine Ostorero tient aussi à son refus de répondre de manière définitive et catégorique à de telles questions. Trop souvent, en effet, l'historiographie a cherché à retrouver une explication globale à la « chasse aux sorcières » dans des réalités locales qui trouvaient difficilement à l'accueillir. C'est pour cette raison que la tendance, parmi les historiens d'aujourd'hui, est de mener des recherches à des échelles plus restreintes, conscients que le phénomène de la sorcellerie, longtemps présenté comme un fait unique et unitaire pour toute l'Europe (et également pour l'Amérique puritaine), a connu en réalité des origines très diverses, que seuls les schémas théologiques et démonologiques utilisés par les inquisiteurs pour les interpréter ont pu fondre en un phénomène général de « normalisation ».

Franco CARDINI

*Médiévales* 31, automne 1996, pp. 155-157

# LIVRES REÇUS

*Archivio di Stato di Firenze*, éd. Rosalia MANNO TOLU, Anna BELLINAZZI, Ministero per i beni culturali e ambientali. Ufficio centrale per i beni archivistici : Fiesole, Nardini, 1995 (I tesori degli archivi).

ARRIGHI Vanna éd., *Ordinamenti di giustizia fiorentini. Studi in occasione del VII centenario* : Florence, Archivio di Firenze. Scuola di archivista paleografia e diplomatica, 1995.

ASCHERI Mario éd., *Bucine e la val d'Ambra nel Dugento. Gli ordini dei conti Guidi*, édition du texte par M. A. CEPPARI, E. JACONA, P. TURRINI : Sienne, Il Leccio, 1995.

BERLIOZ Jacques, *Le commentaire de documents en histoire médiévale* : Paris, Seuil, 1996 (Mémo).

BERNDT Rainer éd., *Andreae de Sancto Victore Opera*, t. III : Turnhout, Brepols, 1991 (Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis, LIII B).

BOILEAU Abbé, *De l'abus des nudités de gorge :* Grenoble, Jérôme Millon, 1995 (Petite collection Atopia).

BOUDET Jean-Patrice, GOUGUENHEIM Sylvain, VINCENT Catherine, *L'Europe occidentale chrétienne au XIII^e siècle :* Paris, SEDES, 1995 (Regards sur l'Histoire).

CARNIANI Alessandra, *I Salimbeni, quasi una signoria. Tentativi di affermazione politica nella Siena del '300*, préface de Gabrielle Piccinni : Sienne, Protagon editori toscani, 1995.

CARNOT Benoît dir., *L'infrajudiciaire du Moyen Âge à l'époque contemporaine* : EUD, 1996.

CASSAGNES Sylvie, DELPORTE Christian, MIROUX Georges, TURREL Denise, *Le commentaire de document iconographique en histoire* : Paris, Ellipses, 1996.

*Catastrophes (Les) naturelles dans l'Europe médiévales et moderne*, Bartolomé BENNASSAR éd., Actes des XV^e Journées Internationales d'Histoire de l'Abbaye de Flaran (10-12 septembre 1993) : Toulouse, Presses Universitaires du Mirail, 1996.

CHATILLON Jean, *Le mouvement canonial au Moyen Âge. Réforme de l'Église, spiritualité et culture*, études réunies par Patrice Sicard : Turnhout, Brepols, 1993 (Bibliotheca Victorina, III).

*Clio. Histoire, femmes et sociétés*, 2, *Femmes et religions*, 1995.

COSTE Jean éd. (critique, introduction et notes), *Boniface VIII en procès. Articles d'accusation et dépositions de témoins (1303-1311)* : Rome, École Française de Rome, 1995 (Fundazione Camillo Caetani).

*Couleurs de la Nature, Revue du Palais de la Découverte*, numéro spécial, 44, octobre 1994.

DANI Alessandro éd., *Il comune medievale di Piancastagnaio e i suoi statuti*, transcriptions de Daniela Guerrini, carte de Sivlio Mambrini : Sienne, Il Leccio, 1996.

DE VISSER-VAN TERWISGA Marijke éd.,.*Histoire ancienne jusqu'à Jules César. Estoires Rogier*, tome I : Orléans, Paradigme, 1995 (Medievalia, Textes du Moyen Âge).

DESPORTES Pierre, MILLET Hélène, *Fasti ecclesiae Gallicanae. Répertoire prosopographique des évêques, dignitaires et chanoines des diocèses de France de 1200 à 1500,* 1, *Diocèse d'Amiens :* Turnhout, Brepols, 1996.

FRANCESCO DI MATTEO CASTELLANI, *Ricordanze*, II, *Quaternuccio e giornale B (1459-1485)*, éd. Giovanni CIAPPELLI, Florence, Olschki, 1995 (Istituto nazionale di studi sul Rinascimento, Studi e testi 36).

FRANCO JUNIOR Hilario, *A Eva Bardade. Ensaios de Mitologia medieval* : São Paulo, Universidade de São Paulo, 1996.

GOLINELLI Paolo, *Città e culto dei santi nel Medioevo italiano* : Bologne, CLUEB, 1996 (Bibliotheca di Storia urbana medievale, 4bis).

HARDARSON Gunnar, *Littérature et spiritualité en Scandinavie médiévale* : Turnhout, Brepols, 1995 (Bibliotheca Victorina, V).

HILDEGARDE DE BINGEN, *Scivias. « Sache les voies » ou Livre des visions*, prés. et trad. Pierre MONAT : Paris, Cerf, 1996 (Sagesses chrétiennes).

HUON DE MERY, *Le tournoi de l'Antéchrist*, texte établi par Georg WIMMER, présenté, traduit et annoté par Stéphanie ORGEUR : Orléans, Paradigme, 1994 (Medievalia, Textes du Moyen Âge).

LANCONELLI Angela, *La terra buona. Produzione, techniche e rapporti di lavoro nell'agro viterbese fra Due e Trecento* : Bologne, CLUEB, 1994.

LEVI Giovanni, SCHMITT Jean-Claude, dir., *Histoire des jeunes en Occident. De l'antiquité à l'époque moderne*, tomes 1 et 2, Paris, Seuil, 1996.

LOUIS XI, *Lettres choisies*, introduction, notices et notes de Henri DUBOIS : Paris, Le livre de poche, 1996 (Lettres gothiques).

MILAGROS CARCEL ORTI M., *La Ensenanza de la paleografia y diplomatica. Centros y curos* : Valence, Universitat de Valencia, 1996.

MERLO Grado Giovanni, *Contro gli eretici* : Bologne, Il Mulino, 1996 (Saggi, 443).

MICATI Edardo, BOESCH GAJANO Sofia, *Eremi e luoghi rupestri* : Pescara, Carsa, 1996.

MIKHAILOVA Milena, *Le présent de Marie*, introduction par Roger Dragonetti : Paris, Diderot, Arts et Sciences, 1996 (Mémoire).

MUCCIARELLI Roberta, *I Tolomei, banchieri di Siena. La parabola di un casato nel XIII^e-XIV^e secolo*, préface de Giuliano Pinto : Sienne, Protagon editori toscani, 1995.

PINTO Giuliano, *Città e spazi economici nell'Italia comunale* : Bologne, CLUEB 1996 (Biblioteca di storia urbana medievale, 9).

PRICOCO Salvatore éd., *Il demonio e i suoi Complici. Dottrine e credenze demonologiche nella Tarda Antichità* : Messine, Rubettino, 1995 (Armarium. Biblioteca di storia e cultura religiosa, 6).

PUCCI Silvio éd., *Una comunità della Valdelsa nel Medioevo : Poggibonsi e il suo statuto del 1332*, texte introductif de Ch. M. de la Roncière : Poggibonsi, Lalli, 1995.

PUTALLAZ François-Xavier, *Insolente liberté. Controverses et condamnations au XIII^e siècle* : Fribourg - Paris, Éd. Universitaires de Fribourg, 1995 (Essai. Pensée antique et médiévale).

RANFT Michaël, *De masticatione mortuorum in tumulis :* Grenoble, Jérôme Millon, 1995 (Petite collection Atopia).

RIBÉMONT Bernard dir., *De la chrétienté à l'Europe*, Actes du colloque (Orléans-Mai 1993) : Orléans, Paradigme, 1995 (Medievalia, série Textes du Moyen Âge).

RICHÉ Pierre, *De Charlemagne à saint Bernard. Culture et religion* : Orléans, Paradigme, 1995 (Medievalia, Textes du Moyen Âge).

SABATE Flocel, *Lo Senyor Rei es mort !* : Lleida, Universitat de Lleida, 1994.

SENSI Mario, *Storie di bizzoche tra Umbria e Marche*, préface de Romana Guarnieri : Rome, Edizioni di storia e letteratura, 1995 (Raccolta di Studie e Testi, 192).

*Structures d'approvisionnement à Paris et à Londres au Moyen Âge* : *Journal of the British Institute in Paris*, n° 20, Franco-British Studies, automne 1995.

THEIS Laurent, *Le Baptême de Clovis : de la réalité au mythe* : Bruxelles, Complexe, 1996.

VAN DEN ABEELE Baudoin, *La fauconnerie au Moyen Âge* : Paris, Klincksieck, 1994 (Sapience).

VAUCHEZ André dir., *La religion civique à l'époque médiévale et moderne (chrétienté et islam)* : Rome, École Française de Rome 1995 (coll. de l'École Française de Rome, 213).

VERHULST Adriaan, *Lanschap en Landbouw in Middeleeuws Vlaanderen*, Gemeentekrediet, 1995.

VIVOLI Carlo éd., *Dagli archivi all'Archivio. Appunti di storia degli archivi fiorentini*, Florence : Archivio di Stato di Firenze, 1991 (Scuola di archivistica paleografia e diplomatica, 3).

WICKHAM Chris, *Comunità e clientele nella Toscana del XII secolo. Le origini del comune rurale nella Piana di Lucca* : Rome, Viella, 1995.

*Würzburger medizinhistorische Mitteilungen*, Band 13, hrsg. Michael HOLLER und Gundolf KEIL : Würzburg, Königshausen & Neumann, 1995.

ZINK Michel, *Le Moyen Âge et ses chansons ou un Passé en trompe-l'œil* : Paris, de Fallois, 1996.

## À NOS LECTEURS

**Si la revue *Médiévales* vous paraît digne d'intérêt, soutenez-la en vous abonnant ou en renouvelant votre abonnement.**

**Bulletin d'abonnement à retourner à :**

**Université Paris VIII**
**PUV. Publication Médiévales**
**2, rue de la Liberté**
**93526 Saint-Denis Cedex 02**

☐ Je souscris un abonnement à deux numéros de *Médiévales*
n° 32, n° 33 - 1997
France : 135 F + port 36 F 171 F
Etranger : 135 F + port 44 F 179 F

☐ Je souscris un abonnement à **quatre** numéros de *Médiévales*
n° 32, n° 33 - 1997
n° 34, n° 35 - 1998
France : 250 F + port 72 F 322 F
Etranger : 250 F + port 88 F 338 F

☐ Je souhaite recevoir les numéros suivants :
Prix au numéro :
- jusqu'au n° 21 : 60 F (+ port 18 F) ; n° 16-17 : 110 F (+ port 20 F) ; n° 22-23 : 130 F (+ port 20 F)
- à partir du n° 24 : 80 F (+ port 18 F)
- n° 27-31 : 85 F (+ port 18 F)

Règlement par chèque uniquement à l'ordre :
Régisseur des Recettes PUV Paris 8/MED (CCP Paris 9 150 59 K)

NOM ........................................ PRÉNOM ........................................

Adresse ........................................................................................

........................................................................................................

Code postal .................................... Ville ....................................

Date : Signature :

Achevé d'imprimer par Corlet, Imprimeur, S.A. - 14110 Condé-sur-Noireau
N° d'Imprimeur : 19559 - Dépôt légal : décembre 1996 - *Imprimé en C.E.E.*

# MÉDIÉVALES
# Langue Textes Histoire

**Abonnements :**

Université Paris VIII – PUV *Médiévales* – 2, rue de la Liberté
93526 Saint-Denis Cedex 02
Tél. 33-1-49 40 67 88 – Fax 33-1-49 40 67 53

**Distribution :**

CID – 131, boulevard Saint-Michel – 75005 Paris
Tél. 33-1-43 54 47 15 – Fax 33-1-43 54 80 73

**Diffusion :**

AFPU-Diffusion – PUL – BP 199 – 59654 Villeneuve-d'Ascq Cedex – Tél. et Fax 33-20 91 03 95

**Numéros parus**

**1** **Mass-media et Moyen Âge** (1982). Épuisé
**2** **Gautier de Coinci : le texte du Miracle** (1982). Épuisé
**3** **Trajectoires du sens** (1983)
**4** **Ordres et désordres.** Études dédiées à Jacques Le Goff (1983). Épuisé
**5** **Nourritures** (1983). Épuisé
**6** **Au pays d'Arthur** (1984). Épuisé
**7** **Moyen Âge, mode d'emploi** (1984). Épuisé
**8** **Le souci du corps** (1985). Épuisé
**9** **Langues** (1985). Épuisé
**10** **Moyen Âge et histoire politique.** Mots, modes, symboles, structures. Avant-propos de Georges Duby (1986). Épuisé
**11** **À l'école de la lettre** (1986)
**12** **Tous les chemins mènent à Byzance.** Études dédiées à Michel Mollat (1987)
**13** **Apprendre le Moyen Âge aujourd'hui** (1987). Épuisé
**14** **La culture sur le marché** (1988)
**15** **Le premier Moyen Âge** (1988)
**16/17** **Plantes, mets et mots : dialogues avec A.-G. Haudricourt** (1989)
**18** **Espaces du Moyen Âge** (1990)
**19** **Liens de famille. Vivre et choisir sa parenté** (1990)
**20** **Sagas et chroniques du Nord** (1991)
**21** **L'an mil : rythmes et acteurs d'une croissance** (1991)
**22/23** **Pour l'image** (1992)
**24** **La renommée** (1993)
**25** **La voix et l'écriture** (1993)
**26** **Savoirs d'anciens** (1994)
**27** **Du bon usage de la souffrance** (1994)
**28** **Le choix de la solitude** (1995)
**29** **L'étoffe et le vêtement** (1995)
**30** **Les dépendances au travail** (1996)

# SOMMAIRE

N° 31 AUTOMNE 1996

## LA MORT DES GRANDS



## ESSAIS ET RECHERCHES



**Prix : 85 F**




ISSN 0751-2708
ISBN 2-910381-34-X